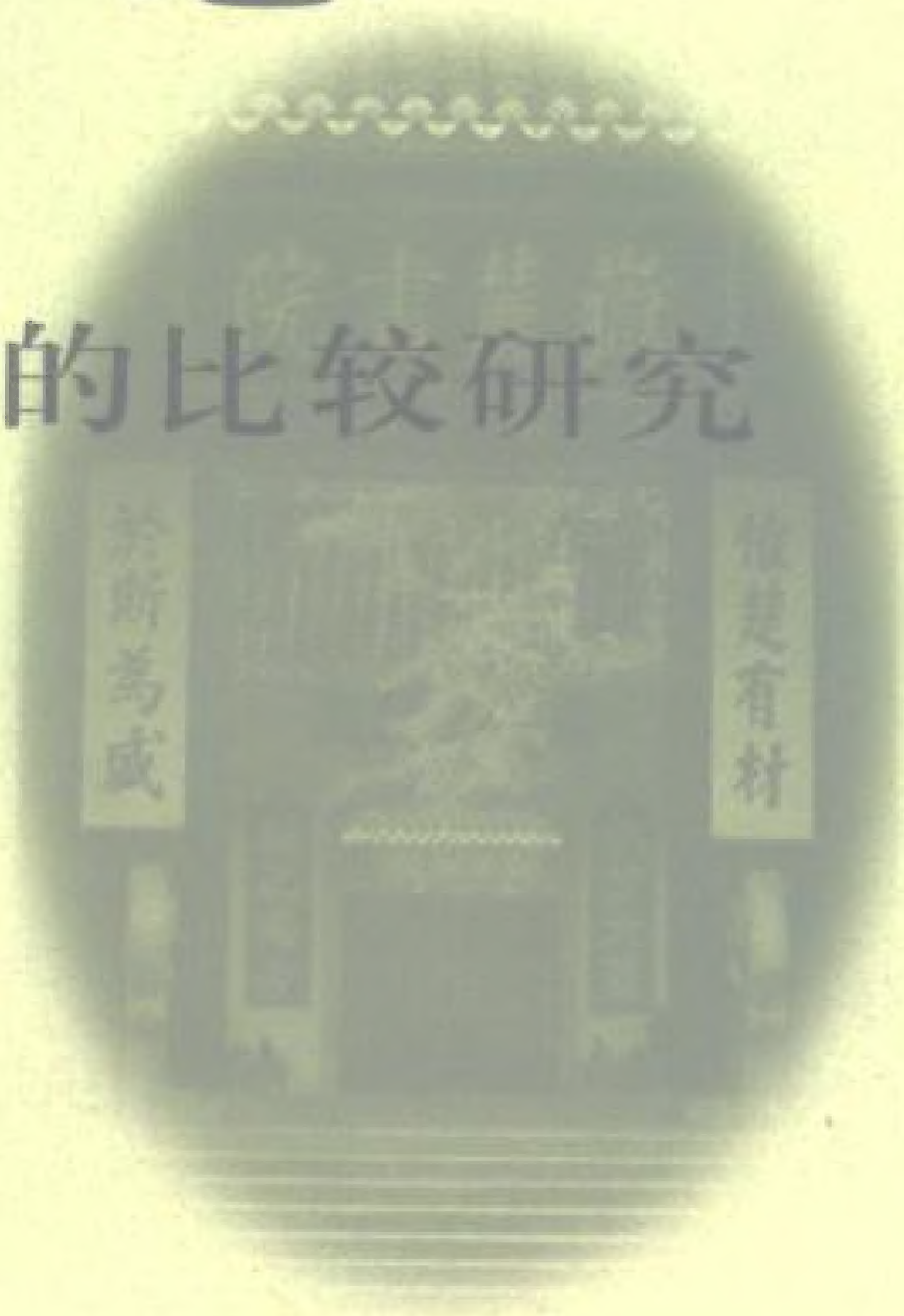
SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



儒学地域化的近代形态

——三大知识群体互动的比较研究



杨念群著

生活·读书·新知三联书店



三联◉哈佛燕京学术丛书

儒学地域化的近代形态

三大知识群体互动的比较研究

杨念群著

生活·讀書·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard－Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

儒学地域化的近代形态：三大知识群体互动的比较研究/杨念群著. －北京：生活·读书·新知三联书店，1997.6
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7－108－01027－5

Ⅰ.儒… Ⅱ.杨… Ⅲ.儒学－哲学史－研究 Ⅳ.B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 05574 号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
版式设计 彭丹莉
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京京海印刷厂
版　　次 1997 年 6 月北京第 1 版
1997 年 6 月北京第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32 印张 18.25
字　　数 356 千字
印　　数 0,001—7,000 册
定　　价 29.90 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
（Harvard－Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
（原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准），
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

目　录

The Modern Models of Regional Confucianism——A Comparative Research into the Interaction of Three Intellectual Group

Contents

导 论

知识群体与作为历史话语的儒学

第一节 一个“知识论”问题的设定：

本书关涉的是近代中国历史上某些“知识类型”(the form of knowledge)的内在演化形态及其与作为主体的知识分子、社会情境的互动关系，而不是仅仅对以往人物的思想材料作历史的程序化处理。这里需首先设定的“知识论”问题是：“知识”的发展是完全吻合于历史真实的演化序列呢？亦或是“知识”本身的发展有可能仅仅在一种自足的相对封闭语境中言述其自性的意义，而与历史的真实序列相疏离？

早在本世纪初，梁启超曾经从知识话语叠次更替的角度构设出了一个近代变革的模式。他在《五十年中国进化概论》(1923年)中曾列举出近代中国有一个从器物到制度再到文化的由浅入深的递次渐变过程。其中说：

“第一期，先从器物上感觉不足。这种感觉，从鸦片战争后渐渐发动，到同治年间借了外国兵来平内乱，于是曾国藩、李鸿章一班人，很觉得外国的船坚炮利，确是我们所不及，对于

这方面的事项，觉得有舍己从人的必要，于是福建船政学堂、上海制造局等等渐次设立起来。……第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真像睡梦中着了一个霹雳，因想道，堂堂中国为什么衰败到这田地，都为的是政制不良，所以拿'变法维新'做一面大旗，在社会上开始运动。……第三期，便是从文化根本上感觉不足。……革命成功将近十年，所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。"[1]

仔细品味梁启超这段话的表述方式，我们注意到三次变革的递次发生，仿佛首先是某种主观"感觉"的产物。换言之，是某类知识群体主观视角下的修辞策略。由此我们又须设定一个问题：梁启超创设的这个近代变革原型构架作为一种知识语境，反映的是一个真实的历史序列吗？或者它仅仅是一个真实的知识形构言述方式？统而观之，梁启超的"三阶段论"是围绕三大历史核心事件即洋务运动、戊戌变法、新文化运动依序展示的，每一事件的中心表述话语均具有两个相当突出的特征：(1) 它是首尾相续由浅入深的线性展开过程；(2) 这个诠释框架具有相当强烈的排拒性，从而形成了三个彼此孤立的"话语丛"，每一个"话语丛"言述的又都是异质的问题。这种叙事逻辑一方面是梁启超等历史当事人人为构筑的，同时又为后来处于非近代历史语境之中的研究者如殷海光等人所承继。

梁启超及其追随者所构设的知识语境实际上关涉着一个社会学的问题，具体而言乃是一个"社会动员"以及相伴而生的"知识类型"的转换问题。按照卡尔·道易治(Karl Deutsch)的说法，"社会动员"是指："人们所承担的绝大多数旧的社会、经

济、心理义务受到侵蚀而崩溃的过程；人们获得新的社会化模式和行为模式的过程。"[2]艾森斯塔德（S. N. Eisenstadt）进一步解释现代化初期"社会动员"的三个主要特征时说："其一，大规模的和多种目标的、专门化的（非生态的和非血缘的）群体和组织的兴起；其二，在社会制度的领域中，各种内部市场不断扩展和相互介入；其三，都市化的不断发展和扩大，以及大众传播媒介的日益普及。"[3]现代化的社会动员目标的实现无疑是一个持续的结构分化与变迁的过程，但这个过程并非如梁启超及其追述者所设想的那样，存在一个明显的非此即彼式的线性变迁结构，而是一种交叠互动的网络式演化图景。比如就个人活动和制度结构而言，不依凭先赋特性的专门人才的自由流动，主要同经济生活中的市场、政治中的选举和政党活动，以及大多数机构所采用的录用式科层组织方式与机制的交互作用有关，财产和权力也不按先赋的方式来分配，知识分子角色的分化和文化变迁也有可能在现代化的共时态中与其他要素重叠发生作用。[4]

从中国现代化演进的内在机理来说，也并非如梁启超等人所归纳的是一种以"事件"阐释为核心的排它性历史递进过程。从表面上看，近代中国具体的社会动员目标，确实呈现出了三个层次的内在演进节奏，其递进的幅度分别以洋务运动、戊戌维新运动和五四新文化运动标示界定出来。与此同时，相关的知识类型界分也以此为背景相嬗相延。洋务运动为中国近代经济领域中的劳动、产品、金融市场的培植和复杂化，以及生产、消费、交换的日益专门化开辟了道路。其中从事"夷务"的封疆大吏所秉有的特定"知识类型"无疑为自强运动繁衍成势创设了思想先机。戊戌维新与新文化运动促成了先赋性的政治群

体愈益疏离王权的控制，并加速了社会价值体系的日趋分化与重新整合，最终引起了教育系统的全面变革。然而这种种变革并非是由梁启超等人营造的知识语境所设计的那样，是一种过程彻底完成之后再进入下一个程序的条块分割式的否断路径。因为这三次变革分别指涉的是不同领域中的异质问题；具言之，作为三次变革发动主体的各类知识分子群体在近代历史中，或准确地说是在“历史话语”（historical discourse）中形成的一种非此即彼的否断式论证，有可能并非是递次进步的表征，或者说这种“表征”仅仅是一种人为语境构造的显现。我们注意到，每次运动的发生都是以某一精英集团操作新型话语的形式展开，其运作又是以否定前一运动之话语预设为前提的。如康梁等维新派的崛起以“制度决定论”的理论形式为其突出表征，但其核心话语的确立却是经过制造大量舆论以否定洋务模式才得以实现的。

1898年（光绪二十四年），康有为在《敬谢天恩并统筹全局折》中曾云：“今天下之言变者，曰铁路，曰矿务，曰学堂，曰商务，非不然也，然若是者，变事而已，非变法也。”[5]认为洋务之变乃是“积习难忘，仍是补漏缝缺之谋，非再立堂构之规，风雨既至，终必倾坠。”[6]而在戊戌维新之后崛起的新文化运动又是以否定“制度决定论”话语为其开场前奏。陈独秀明确指出：“甲午以还，新旧之所争论，康、梁之所提倡，皆不越行政制度良否问题之范围，而于政治根本问题去之尚远。当世所诧为新奇者，其实至为肤浅。”问题的症结在于“自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓

觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惝恍迷离之境。”所以陈独秀断言：“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”[7]

可是问题在于，即使以进步观而非以“间断性”的历史观取向检视这一运作过程，三大运动模式本应具备的话语重叠性仍被忽略了。即是说每一次运动的话语阐释，实际应该包涵着前一层面的合理因素，而且三大变革过程中的话语要素分布应呈现出并列平行的状态，而不应是否断论式的联系。但实际上对前一阶段变革话语的解释权，却操纵于后一阶段变革话语制作者的手中，如此循环往复，就构成了一种否断论式的话语解释链。这个话语解释链大致受到两重因素的支配或影响：(1) 对西方进化史观中知识的纪元形式的线型延续（the linear succession of epochal forms of knowledge）观念的无意识接受[8]。(2) 在现实政治功利语境中对知识构成方式的有意识误读。比如梁启超在对自己曾经参与的湖南变革进行叙述时，有意夸大自身所处之维新群体的话语支配力量。换句话说，三大模式的否断式、直线式的联系线索是自梁启超以来的思想家人为构设的“知识论”语境，又为殷海光、庞朴等人所沿袭，进而成为知识群体不断掀起思想变革运动的模本。八十年代，中国知识分子几乎在十年的时间里重演了从经济、制度到文化的近代变革话语过程，可见其历史话语示范力量的强劲。

按否断论式的解释，洋务中兴的失败乃是在于制度创新因素的阙失，而戊戌时期康梁等“制度决定论”者的崛起和受挫，则又使他们认为人对制度的操作取决于一种先天本源的传统力量。于是“国民性”之剖析、“全盘反传统”之提倡成为至今挥之不去的启蒙情结。然而直线式的解释框架到此已意味着其合理性的终结，人们很快发现，把变革仅仅归因于心理的变迁无

异自囿于宿命论的窠臼，因为文化的“本质论”已把人类的变革幅度推至了最难有回旋余地的极端，于是乎人们又重新寻觅制约心理的外在因素的变化可能性，以尝试解释外缘环境变化的影响，至此直线进步的理论就变成了一种周期性的循环论证。

说到否断论式的知识形构过程，我们仍须扣住原有题旨发问：以梁启超三阶段论为代表的知识语境的形成是一种主观的自足现象，还是与真实的历史序列一一吻合？许多证据表明，戊戌时期的政治变革在很大程度上恰恰只是居于知识形构阶段。它或者是没有足够的力量充分进入行为践履程序，或者是原有的设想被转换为别的话语言述形式，而大大疏离初始拟定的实施方案。戊戌维新期间，康有为所拟定的变政策略就往往为光绪皇帝转型为旧式的“洋务话语”。光绪帝曾下令废除八股，在规定“乡会试及生童岁科各式，向用四书文者，一律改试策论”之后，又说：“至于士子为学，自当以四子六经为根柢，策论与制义殊流同源，仍不外通经史以达时务，总期体用兼备，人皆勉为通儒，毋得竞逞博辩，复蹈空言。”[9]这几乎是纯粹的洋务派主张，所以有的学者认为光绪皇帝推行的乃是洋务派策略。[10]

汤志钧曾于《戊戌变法史》一书中拟有《康有为关于除旧、布新的新政建议表》、《新政“上谕”时间次序表》及《光绪皇帝关于除旧、布新“上谕”分类表》，并据此得出结论，在相当长一段时期（1898 年七月下旬以前），光绪帝主要进行了经济、军事和文教方面的改革，例如颁布《振兴工艺给奖章程》，命各省陆军改练洋操，以新法练军，设立京师大学堂，废八股为策论等等。“新政”上谕差不多都是根据康有为的历次上书和“诏定国是”后的专折建议颁布的。从上谕内容来说，对康有为军

事和文教方面的建议，几乎全部采纳；经济方面则厘金未除，军事、文教方面的一些改革，后党也曾提到，如可以重练新军，引进新人，至于关键性的政治上的改革，都迟迟未颁。[11]戊戌新政的实际推行状况表明，维新派的变革主张尚只是处于一种知识形构的阶段，其预先准备的种种设想，大多没有转型为社会动员的实质过程。而光绪帝遵循已推行多年的洋务策略对维新派话语的有意误用，恰恰证明梁启超否断式的言述是无法成立的，因为对洋务派的否定可能仅仅具有知识话语的修辞作用，与历史本身的更替序列甚少关联。

当然，就现代化的普适性而言，如果我们承认后发型现代化国家在面临西方挑战时，确实曾经认同于“现代化”与“西化”相互重叠的历史偶合现象，那么就不得不承认在中国近代知识群体演变过程中，确有可能存在一个对西学有所选择的回应频率和节奏，只不过其发生的真实序列不一定是纯粹时间性的，而是更有可能表述为不平衡的空间交错的态势，而且这种表现为空间态势的历史序列与历史话语的型构规则并不完全吻合。换言之，某一知识群体极易在某一时期取得话语支配权，但这与历史话语对历史真实的干预程度，或者说历史真实对话语的显现与吻合程度完全是两个概念，可以分而析之。以往的研究者常常把二者混淆起来，即把“历史真实序列”与“知识形构序列”混同视之。如把康有为提出的某些变革主张与其实际履行的程序不作功能式的区分，这样很容易不知不觉就落入了历史人物自身构设的言述神话中而不能自拔。从殷海光到庞朴对梁启超“三阶段论”理路不加批判地吸收就是一个典型例子。因此，暂时把“历史言述”与“历史真实”本身剥离开来进行话语分析就显得甚为必要了。

既然打算把知识分子的话语言路和历史的真实析而论之，就须首先明了话语制作与传布所凭恃的是什么样的传统资源，以及这种种资源作用的诸般形式。无需申说，近代知识群体的思想尽管面临西学的侵袭，可是在相当长的时期内，其认知事物的主要资源仍是传统的儒学，如果说有区别的话也仅仅在于对儒学不同侧面的别析与应用，倘若把梁启超的变革话语置于近代时间之流中考察，我们会发现对儒学资源迥然不同的运用决定了各个时期知识精英对变革的设计。从时间上讲前一阶段对后一阶段的话语表达方式也均有强烈的暗示作用。张之洞与梁启超对变革设计的不同表述就很能说明问题。张之洞的那篇倡导变革的宣言式的《劝学篇》，曾鲜明地分为《内篇》《外篇》两大部分，《内篇》九条，《外篇》十五条。在《自序》中，张之洞自己就界分说："《内篇》务本，以正人心；《外篇》务通，以开风气。"寻绎其内容线索，其实"正本"与"务通"昭示的仍不过是"内圣"与"外王"两极对峙与交融的相通关系。对于一个传统儒者来说，由内在的道德修炼达致外王的事功，是一条向外辐射的路径，"内圣"作为根本，既控驭事功的实现，又为模塑践履方式的依据，"外王"的成功往往被归结为"内圣"修养的丰厚。只不过这又预示着一个危险，那就是"外王"的事功一旦受挫，其自身并没有承担责任的能力，而必须推诿于作为根基的"内圣"资源，这就需通过反省的方式对德性的境界进行调整。张之洞在用内外篇的框架重新预设了"内圣"与"外王"的联动关系，同时又把两者置于内缘与外缘的格局中之后，也面临着同样的问题。张之洞已经刻划出了"固本正心"（内缘）的不变性，与经济事功（外缘）的可变性的相关线索，一旦"外缘"的变革受到挫折，按其联动逻辑而言，

“内缘”也就必然发生问题，至少需要重新修炼。尽管重修不外乎有两种途径，一是进一步“正心务本”，二是干脆摧毁固有的资源。相对而言，第二种路径的选择可能性无疑为以后的维新派在舆论上提供了直捣其堂奥的机会。

梁启超在甲午战后洋务运动宣告失败后说得很明确：“所谓精神者何？即国民之元气是矣。自衣服、饮食、器械、宫室，乃至政治法律，皆耳目之所得闻见者也，故皆谓之形质。”“形质”又分“形质之形质”与“形质之精神”，“故衣食器械者，可谓形质之形质；而政治法律者，可谓形质之精神也。……孟子曰：以直养而无害，则塞于天地之间，是之谓精神之精神。求精神之精神者，必以精神感召之，若枝枝节节，模范其形质，终不能成。”[12]梁启超循此最终遁入了“境由心造”的心学一脉。可见梁启超经过张之洞《劝学篇》构设的内外缘变革幅度的暗示，自然沿其思路反向把维新层面从外缘（物质）扩至了内缘（心理），这又说明，梁启超仓促扛起的维新旗帜，其实在深层环节上不过是“外王”与“内圣”古典联动作用的变相表述罢了。至此我们应该领悟到，近代各种形形色色变革理论的提出，在根基上有可能只是对儒学整体资源不同侧面的表述，而不具有今必胜昔的递进演化意义。比如张之洞“中体西用”的知识分层预设，虽然把自己和洋务群体置于后人攻击的尴尬地位，张氏的批评者却似乎仍然没有充分理由证明，后起的变革就一定具有超越洋务运动的否断性优势地位，或如以往研究模式所论，制度变革就一定比器技的引进更为重要，文化变革就一定是制度演变受挫后的救时良药。因为三阶段论表征出的递次变迁态势，不但是一个古人已多次重复的“内圣”——“外王”循环作用的经典命题，而且恰恰是陈独秀、梁启超居于文化变革立场所

屡次申说的富有霸权意味的优位话语，它的核心内蕴又恰恰被一些后“五四”人物居于同样的文化立场予在扩散、播衍，几乎形成了一种不证自明的话语定势。

对于梁启超之后的学人来说，主动地借助“内圣”与“外王”的两分策略去达于某种目的的相关语境自然已经不存在了，他们也不必出于政治功利原因去争夺对近代话语的支配权。只是与此同时，曾经参与制造话语的历史人物又逐渐成了后继学者审视的对象。八十年代中后期，一度流行的林毓生对“五四”知识分子思想范式的研究就颇为典型。林毓生预设在十九世纪九十年代与二十世纪初的前两代知识分子思想形成的年代，文化界充满着强调心之功能的一元论（monistic）和唯智论观点，也就是所谓“借思想文化以解决问题”的方法。特别是辛亥革命以后，借思想文化以解决问题的途径的确演变成了一个整体观的思想模式，从而使它变成一个全盘性反传统主义的工具，它将中国传统看作是一个其性质是受中国传统思想痼疾感染的有机式整体而加以抨击。[13]这段分析大体是不错的，但却需严格定位于某种类型和某一时期的知识分子形象，而不可作泛泛之论。如林毓生曾经剖析“自强论”者的思想，认为他们与后来的知识分子一样公认一种相同的预设：思想是政体和社会的基础，这是一个模棱两可的回答。实际上，“自强论”者所认同的儒学资源，在道德层面上虽然强调心智的功能，在践履层面上却并非以心智的作用为基本行为前提，而是以功利主义的经世目标为准绳和归依的，这恰恰表明他们基本上是疏离强调心智功能一派的，与康梁等维新派知识分子着重思想变动之一支迥然有别。这一点林毓生由于已经对研究对象作了限定，所以问题尚不甚突出。林毓生理论的最大认知疏忽乃是在于，当

他剖析借思想文化以解决问题途径的根源，进而批评“五四”知识分子对传统进行的整体论式攻击时，恰恰对儒学的传承流派和方式作了整体论式的解释。

儒家的思想模式（或称分析范畴）固然总体上说有强调心的内在道德的功能，或者强调心的内在思想经验的功能，然而宋明以后各个儒家流派的侧重点仍有相当的不同，其歧义之处往往决定着不同类别知识群体的话语运作方式和自身行为之定位，比如朱熹与王阳明之间的观点差异就很大，在朱熹的观念图式中，“理”不仅是宇宙万物本原，而且是人类社会之最高准则。“理”还拥有“具化”与“抽象”两种形式，或云“形而上”与“形而下”之别。朱熹曾举扇子为例解释说：“且如这个扇子，此物也。便有个扇子的道理，扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理。天地之间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。”[14]当然，要认知“理”必须经由“格物致知”的途径，“物”是“理”的表现形式，在“格致”过程中，心的功能就反映出来了。与其他流派相比，朱学心智功能的自由度是极其有限的，因为心的认识秩序必须框限于“理”的统摄范围之内。在朱子学诞生前后，儒学又派生出许多分支，如洛学、关学、湘学等等，其中许多流派并非刻意强调“心智”功能的作用，而是抑制其随意性的发挥，如“湘学”中的诸般理念即是如此。

与朱熹相比，王阳明借助于一个对“物”的意向定义，把格物的方向从外在事物转向意向行为本身，实现了向“反求诸心”的转变。[15]只是这种“内向性”的转折并非代表儒学的整体变化，而只是其中一些支派的自我调整。与之相对应，一些流

派恰恰保留了朱学“格物”的原始认知功能，而并非完全以格心为主要手段。无庸否认，在相当长的一个时期，受心学影响的知识分子倾向于用心智功能来观照历史现象，直到近代，注重发挥“心智”功能一派的政治活动家仍大有人在，梁启超构设“三阶段论”时亦难逾此例，盖因“物质—制度—文化”框架已经作为一个有机整体被否定掉了，对中国社会结构变迁的整体批评当然最终要落脚于文化层面的解析。尽管如此，我们仍需对不同类型历史人物的“唯智论”方法作出阶段性限定，例如毛泽东发动文革，虽以思想运动为先导，却有相当浓厚的政治功利意识方面的考虑，由于有意进行政治权力的分配与制衡，这场思想运动几乎无处不被打上“帝王之学”的经世权谋印迹，而与梁启超等较为纯粹的文人“唯智论”取向大有区别。“文化革命”与“五四”知识语境构造过程的最大歧义乃是在于：毛泽东已建立起了相当稳固的意识形态框架，全盘反传统在此情况下的发动就有可能已不是一种信仰，而是一种权力凝聚的手段，是巩固现有意识形态纯洁度的一种方式，如果不理解这层底蕴，就会对中国式政治哲学的应用性参悟不透。

林毓生理论的核心表述是要证明，现代知识分子的认知方式是整体式的，一元论式的，这种分析角度用于对“五四”时期某个知识群体的分析无疑是适用的，但当他把经典儒家以后知识分子的思维模式泛化为普遍甚至最根本的“心智”功能的作用，进而取消了儒学话语对不同类型知识分子的多面影响之后，其基本的理论预设也跌入了整体论式的窠臼。而且林毓生对知识分子“心智”功能的强调是以一个前后相续的时间态为制约坐标的，故而缺乏对知识分子多元思维与行为模式交互影响的准确把握。有鉴于斯，我们可以从离析近代知识分子所传承的不同儒

学话语资源开始提出不同于以往的理论预设。这里的一个认知前提是儒学并非是以绝对的整体论形式发挥作用的。

第二节　对整体论认知方法的质疑

如上所论，各种“知识类型”如果被置于近代历史的语境中进行审视，似乎可以窥见一条与物质→制度→文化之历史时序变迁相契合，并维持前后衔接态势的发展脉络，甚或如林毓生那样概括的是一种“心智”功能取向的延续。然而这一框架却必须回答如下问题：“知识类型”在与变革事件或时序发生吻合的过程中，基本上是以一种整体论式的（totalitarian）表现形式出现呢，亦或是以一种话语的分散作用形式施加影响呢？这一问题的具体化表述就是：中国近代知识分子所持有的传统“知识类型”，比如儒学的思维话语与行为方法，在面临西方挑战时，是否总是以“总体论式”的方式进行自我调整。米歇尔·福柯（Michel Foucault）曾对话语的整体性作用提出过质疑，他说：“在研究开始的时候，我对那些久已建立的‘一统’型态表示质疑。传统上我们按照这些‘一统’的形式，来区分话语里无限的、重复的以及多产的领域。……我们有必要在这些实际上并不肯定的‘一统’上，叠上另一更为隐晦抽象、更为惹人议论的‘一统’模式吗？”[16]关于“话语”的具体运用，福柯进一步解释说：“我并非想要发现适用于所有说话主体的结构或形式法则，也不是要发扬某一时期所有人类共通的话语。恰恰相反的，我的目标是要显示在同一话语运作内，种种的歧异构成了什么，人类又如何可能谈论不同的目标，有相矛盾的意见，及作出相

矛盾的选择。我的目标也是要显示在什么方式下话语运作彼此相异。……我并不否定，而只是中止那些对变迁作综合空洞分类的行为，好去标示不同阶层上的转型。我拒斥时间化的一种整齐划一式的模型。它的堆积、驱除、重新运作的规则，它自己原始的形式，以及它自己连贯各种各样顺序的特别模式。”[17]

福柯的“话语分析”理论在西方素有争议，一般学者认为其重铸西方知识传承框架，着意破毁历史统一性直线行进之公式律法的解构行为，未免过于大胆。在福柯的视界里，有序的历史时间被撕裂为空间的碎片。但是如果我们不把福柯的话语理论如其本人那样作极端的理解，而是应用于某一近代中国的特定语境中加以考察，那么其有限的合理性仍是显而易见的。就以前面涉及的由社会动员目标启动的三大变革序列而论，物质→制度→文化变革的递次演进，在传统历史观检视下构设成了一个颇为精致的进步观框架，然而倘若仔细分疏，似乎谁也无法证明，这类变革的递次演进就一定是线性发展式的进步程序。

首先，我们领悟到，这三个阶段的划分固然有其历史时序的表象意义，历史的演进态势在外观上看也大体如此，但这种历史时序的依次演进，并不是以有些历史学家或当事者本人预期的那样按否断论式的模本转型替换，而是只有平行的异质意义，也不具备逐层递进、愈进愈高的“进步论”特征，如“心学”话语在各个历史时期的不同命运，即颇能昭示出传统资源在近代西方时空观念冲击下的相对稳定性。“心学”作为颇有时间张力的话语系统，在不同的历史话语中曾被不同的士人团体视为性质迥异的“知识类型”，它在清初经世派大师顾炎武看来是亡明之根，在近代变革巨子康有为的视界里被奉为维新动力

之源；在江浙考据家眼里却又沦为空谈之祖。循此而观，“心学”作为历史话语的作用不仅在西方进步观的普世主义光环笼罩下将变得无法理解，甚至游离于“冲击——回应”等学说的中间地带而被忽略了。我们尤其不宜以历史当事人对其前一历史阶段变革持有的批判立场为主轴依据，对以往变革的思想价值内涵进行估测，或倾向于其中一种评判，而应超越历史时序对变革的自然安排。若跃出当事人的立场观察，中国变迁进程的表现形式应是综合性的，三大变革的内容应有其独立传承和并行运作的思想资源，亦有其重叠互融而非互斥互拒的、相关而非替代的意义。

其次，撇开历史时序的因素而论，这三次变革的资源当有其任何非一统论解释可完全涵摄的作用。三次变革分别由三个不同区域的知识群体所发动，其资源作用的时间性只在单一区域传承的系统内才变得有意义，一旦被置于其他区域的比较网络之中，其空间的坐标特征就会凸显出来。儒学的地区性形态如湘学、闽学、岭学等等的涵义都是以空间分布标示出来的，一旦它们成为近代不同区域知识群体发动变革的资源，其时间性特征就会被暂时消解掉。比如康梁以“心学”为启蒙之匙，曾左以“湘学”兴自强之业，虽然两个群体分别代表近代变革的不同阶段，但据他们持有的区域性思想模式而议，即使两者发生冲突，也仅仅具有空间对抗的意义，而与历史时序、谁先谁后没有太多关系。更进一步分析，这三大变革的思想资源不是从某一具有一统论特性的模式中萌生出来的，近代知识群体各自所依凭的任何一种区域性流派在民间的、世俗化的意义上是不可能有绝对排拒性的、能凌驾于其他话语之上的优势地位，除非是与权力的强势意识形态相结合，如“湘学”的异化与演变。

对近代中国历史变迁过程的“非一统性”特征的分析，导源于对变革依恃之“话语形构”的认识，简而言之，“话语”一词指谈话时，说话者（speaker）将其理念或讯息以一可以辨认而又组织完整的方式，传递给一听者（listener）的过程。福柯扩大其定义，泛指人类社会中，所有知识讯息之有形或无形的传递现象，皆为话语。社会的各个层面都有其特定的话语存在，这些话语互相推衍联结，形成一个可以辨认的“话语形构”(discursive formation)，在此一话语形构下，所有知识之获取及思维行动之公式都有一定轨迹可寻，而由此产生的一个特殊的文化及认知体系，就是“知识领域”[18]。二十世纪中国思想研究的总体论方法首先注重儒学为一思想形式连贯性的表述过程，而没有涉及对其话语形构传递变化方式的探寻，也就是说，没有注重儒学作为“话语”而非“思想”传承的可间断性及其相关的意义。比如知识分子话语与权力意识形态和民间基层话语的分合互渗关系。举例来说，儒学作为思想形态在“思想史”的框架下曾经被描述为一种持续演变的过程。冯友兰曾划分儒学为“子学时代”与“经学时代”，作为纯粹哲学史的界定方法，西汉以前之思想被统属于“子学”门类之下，西汉以后之儒学则纳于“经学”的范畴之中，在“经学时代”的统摄下，“两汉之际谶纬及象数之学”与“道学”“心学”等儒学类别同归于一隅，其呈示出的连贯性无疑是至为明显的。只是从“话语形构”的传播方式而言，“道学”与“经学”却迥然有异，“经学”产生伊始就与官学话语的有意形塑密切相关，儒生往往通过构造谶纬“政治神话”的方式得以进入政治轴心，所以说“经学”是官学意识形态与权力的合作产物实不为过，其民间形式隐而不彰，居于次属地位，“经学”自然无法如后来的新儒学那样顺畅

普遍地贯彻于基层社会。“道学”萌生之初的主导形态及其话语传播方式却具有私人授受的典型特征，与政治权力话语较为疏远，朱熹之学长期被斥为异端即为明证，这从其授学基地以非官学之书院为主以及“话语形构”的人文化、世俗化特色中都可看出，这一点我们准备在以下各节中予以详论。至于“道学”转型为官学化的“理学”则是后来的事情，与其初始形态无关。

那么如何确立一种儒学话语的“非统一”演化形式及其近代结果呢？本书主要根据近代知识分子构筑的现实语境，去回溯儒学话语发展的具体空间并列形式。地域时空的界分与儒学话语运作的关系由此成为回溯研究的主要对象。这大体上基于两点理由：其一是儒学之地域分野格局的形成从文化层面而言，恰恰是儒学本身“非统一性”构成形态发展的结果，这可以从儒学“政治神话”式的统一型构向带有民间世俗化特征的宋明新儒学分散性型构的转移过程中观察出来。其二，是儒学呈地域格局的分布使其话语运作形式并非仅仅表现出一种“语言意义”，而且具有非语言的实践—符号意义，其话语实践有各种机会成为历史“语言事件”，因此儒学的研究就有可能在纯粹“思想史”的范畴之外被赋予另外的涵义。

具体来说，我们还可以举前述所谓近代变革的三大模式作为例子。近代三大变革的递进阶段如果被置于“知识领域”的类别中进行分析，就会发现每一次变革的背后均有与之相应的“知识类型”予以话语式的操纵，如洋务自强运动往往与“湘学”知识话语的经世原则相关联，戊戌维新与“岭学”知识谱系的特殊表现方式密不可分，晚清教育变革的形式也基本上受到江浙知识分子话语的支配和影响。可以说，这三大知识系谱

持续控制了近代知识分子的分布格局与行为取向，并且在近代往往是以共时的空间格局显示其作用。

就儒学话语的历史形塑过程而言，大体上可以离析为两个解释系统：一是参与儒学话语建构，或生活在与儒学话语形塑的完成时间相距不远的时期之内的学人或官方构筑的诠释框架，它把儒学基本上视为一种“语言行为”，儒学的划分关注的也是语言结构自身的不同组合方式，其历时性的诠释序列是：“子学”（先秦时期）→“经学”（两汉时期）→“道学”（宋元明清时期）。二是完全处于传统儒学构建历史之外的研究者可以概括的历史话语构成方法，更强调儒学话语的“语言事件”功能，它大致可以把儒学划分为三个发展阶段：（1）原生的人文化型构阶段（“语言事件”的表述带有强烈的轴心期特性）；（2）“政治神话”形塑阶段（其“语言事件”的表述主体是官学意识形态化的）；（3）儒学地域化的空间表现形式（“语言事件”的表述是世俗化的，即基本吻合于韦伯所说的“祛除巫魅”[dischantmene] 的过程）。

儒学从原生的人文化型构阶段经官学化过程达致地域化的空间表现形式，也就是儒学冲破制度化神秘化的官方意识形态而构成不同的文化精英群落的过程。宋明以后，“理学”为官方统摄，用权力对其历史延续加以定位，但时序纵贯的标准仍以空间横断面的民间模式体现出来，是之谓“儒学地域化运动”。散落于各地的思想家，分别以不同的地域界限形成各自话语的演变氛围，其载体便是由承继其学的弟子不断繁衍而成为拥有地域性特色的知识分子群体，如湖湘学派与朱熹、张栻的承继关系，陆王心学对广东地域知识分子的熏陶等等，都对后世甚至近代有不容忽视的影响。与此同时，儒学的原生形态经官学化

过程逐渐形成地域性的文化群落之后，并没有丧失魅力，而是构成中国传统人格的基调与底色而成为地域化儒学的巨大传统背景，从而相当符合雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所提及的“轴心期”特征。[19]比较而言，儒学的原生形态经官学化阶段完成地域化的转变，乃至在近代接受西学的挑战，是以不同的速率进行的，并因此构成了不同的话语传播层次。我们大致可以进行以下划分：

深层话语（相对不变结构）→长时段

亚深层话语（可变结构）→中时段

表层话语（易变结构）→短时段

儒学的原生形态构成了传统人格的深层基调与心理背景，其传统的儒学教义作为中国人基本的行为规范、历史观和价值观念，既有属于外在规范的“礼”，又有内在的道德心理情感原则的“仁”。实际上深层话语作为一个总体概念，包涵了民族性格的最深层次，深深地沉积于思想家的潜意识中，并通过制度化的形式拓展开来。儒学的官学化是深层话语向亚深层话语的过渡状态，这种状态是和政治秩序的重建同步的，“天人感应”和“阴阳五行”模式侧重于“变天地之位，正阴阳之序”的政治哲学的构建。当时的儒士们忙于阐发儒学系统与大一统政治格局的同构，而无力对儒学其他层面进行精致的论证，因此，这一时期儒学呈现出以政治为本位，而非以伦理为本位的倾向，尽管有时二者密不可分。

儒学地域化的最重要成果就在于打破了官方化形态以政治权力为参考本位的单一控制网络，并在不同的地域建立了多元化的思维范式。这形形色色的思维范式及其实现过程构成了亚深层话语的基本躯干与分野。儒学的地域化形态与拥有几千年

历史的深层话语相比属中时段范围，其变异性和流动性与原生形态相比也是十分明显的，故相对于深层话语属于可变的结构。儒学地域化过程所导致的思维范式的多元化，会形成绵延久长的传统，它统摄着不同地域知识分子群体对文化人格结构、思维取向和行为模式的选择。这种思维范式的分野，一直影响到不同地域近代知识分子群体对待西学侵入所采取的迥然不同的话语应对策略。如湖南知识精英急功近利、致知力行的经世观念，与广东知识精英强调心智功能的浪漫态度，便构成了不同地域集体无意识中的一种共同的群体价值取向。这个经过特定地域的先辈学者开创，又由本地域的后继学者系统阐扬与浸染后所铸成的某种性格，某种集体无意识，某种形而上的精神渊源，是一种类似原始的意象与经验。认识这一点很重要，因为这些中途崛起于历史过程中的精英文化群落，正是各种不同地域文化得以相互区分的明显标志，而在这个中时段中蕴育以致串联衔接起来的地域话语系统，恰恰影响了各个地域中涌现出来的思想家、政治家的行为模式与思维走向。

言及于此，我们发现本书所关涉的论域，是作为非“统一性”的话语规则出现的儒学对历史发展态势的支配作用和形式。这些话语规则有时是互不相属，更无法浓缩为单一的公式法则，其话语尺度的分散性、非一统性往往以区域为界分状态呈示出来，各自形成其独具特色的运作与控制方式，这些内容绝不可以某一总体性思潮之传承、进展、记忆的模式来涵盖。儒学话语发展的非统一性之后果大致可以条述如下：

（一）儒学发展的区域话语形构使儒学以“统一性”的形式进行话语规则的垄断成为不可能。

（二）儒学区域话语的运作形式与传统意义上的“思想史”

范畴解释有别。

（三）宋明以后儒学区域话语的形成造成的分流局面使两汉时期一统性之儒学话语形构对基层社会与知识群体的全面控制成为不可能。

（四）支撑近代三大变革结构性运动的三大知识谱系作为话语形态，只有在区域文化传承的背景下才能被赋予意义，而在官学话语系统或传统思想史的视野里则不复有其非统一性的特征。

（五）三大知识谱系有各自相对独立的话语运作方式，这些方式一方面独立于官学意识形态系统的控制；另一方面知识谱系的形构过程亦常与权力网络发生交互作用。我们将在以后的分析中把“湘学”作为主要剖析对象。

（六）各个知识谱系在与权力发生交互影响的同时，其自身也可能涵有某种意识形态特征，但这种“意识形态”构成形式并非具有长时间的普遍意义，而只是在某一个历史时期或特定语境中才发生效力，如“唯科学主义”或“心学”在近代对思想界的短期支配作用。

这里需特意提示，本书拟要解决的一个核心论题是：作为近代变革之背景的三大知识谱系，对儒学统一性话语的反诘与疏离是外在压力干预的结果，亦或是“知识类型”本身自我演变的一种表现形式？福柯曾经认为，所谓“历史的先验”（historical a priori）决定了话语表现的形式，“历史的先验”指的是那些导引话语运作发生效应的规则，这些规则不是由外界所加诸，而是随着话语运作而衍生的，福柯强调的“先验”本身具有浓厚的历史性以及与时推移的特色，它不仅刻划某一时间内话语运作的方式，也同时随时间的移转来修订增删其本身的规则。如

果从“知识论”的角度着眼于近代变革的三大知识谱系的划分，其结构即富有“历史的先验性”特征，因为三大知识谱系的作用路径是非统一性的，分别支配着异时异地的空间文化运作氛围。“政治”与“权力”对“历史的先验”之构成规则的作用在某种意义上说仍是附加的，是外力渗透与“知识类型”的结构恰相吻合的结果。比如两汉时期，儒学一直与政治权力和官学意识形态发生着同构关系，但就宋明地域化儒学的发生形态而言，它正是以挣脱官学意识形态的控驭，以区域“知识类型”的张扬为其表征的。当然，后来的一些区域性儒学如朱子学最终又成为官学意识形态的组成部分，最明显的实例是“湘学”与正统权力的整合在咸同年间达到了巅峰。然而相当一部分以地域特色为标帜的儒学如岭学、浙学等等仍维持了较为纯粹的非官学知识构成方式。

我们以上概述了福柯“话语分析”在运用于儒学演变研究中的可能性。不过我们仍不得不对福柯理论的应用范围作出某些限定。福柯的话语诠释框架对传统理性的反叛是众所周知的，尤其是他对历史发展的“间断性”之强调，从根本上破毁了传统历史学视先后顺序为绝对的不能分化之过程的大一统时空观。传统历史学主张在各个时代社会间找出一个起承转合的连续性，这对福柯而言实是自欺欺人之举，因为他认为每一时期的“知识领域”都是各自独立、互不相属的。从本书的阐述线索来看，历史的不连贯性表现在各个区域知识类别的划分，并不是基于一种统一的一以贯之的儒学范式。但是就单个区域儒学话语的内在发展而言，仍是有其连贯性的传承表现的，故而福柯对历史“间断性”的解释，只有放在分析区域儒学话语以空间并列的方式对“大一统”式的意识形态进行反叛时，才具

有一定的合理性，而在分析单一区域内部的儒学演变时则不一定适用。

福柯本人也似乎认识到了“间断性”原则的有限性，指出话语分析并不想冻结时间，或者用一静止不动的关联性来取代事物的流动。[20]在此情况下，相应考察各种不同“话语”所产生的社会背景及其相关条件尚是必要的，也就是说，人们在处理知识问题时，仍会受当时占优势的社会规范和相关语境的制约，从而对“知识”传布有效性的探求就变成了知识社会学语境中的问题了。“知识社会学”的创始人卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）认为，知识社会学应致力于分析“知识”（knowledge）与“存在”（existence）之间的关系，它一方面体现出的是一种理论形态；另一方面又是一个历史一社会学式的研究方法。具体而言，知识社会学既致力于发现决定思想与行为之间相互关系的可操作的尺度和标准，又希望发现在知识领域中与非理论条件作用因素（non—theoretical conditioning factors）相关的意义。申而论之，知识的过程并不历史地与其内在的法则相一致，也并不只吻合于“事物的本质”或纯粹的逻辑可能性，它也不为“内在的辩证”所驾驭，实际思想的出现与结晶往往受到分散的超理论因素存在的影响。[21]

曼海姆曾举例说明所谓“前条件”（pre—condition）对于一个在狭隘范围农村内长大的孩子的影响。这个孩子在出生地度过了他的全部时光，并完全认同于自己村庄的思想模式和言语特征，但是当有机会进入城市并使自己融入城市生活中时，他将从对乡村生活和思想模式的认同中分离出来。他也许有意识地辨析“城市”与“乡村”模式的差异性。曼海姆把这种认同变迁过程称之为“分离的图景”（the detached perspective），它

将通过三个途径予以实现:(a)一个团体的成员离开他所处之社会地位(通过升迁至更高阶层或"移民")。(b)整个团体转变的基础与其传统的规则和制度相联系。(c)在同样的社会中,两个或更多的由社会决定的阐释模式会导致冲突和相互批评,表现出相互参照关系意义上的明显和确立的图景。[22]作为结果,一个"分离的图景"通过思想比较模式的轮廓被发现了,知识现象也只能在给定的位置图景中运作。曼海姆举此例意在说明,知识社会学不是关注于怎样处理一些具有自身真实性(truth in itself)的知识,而是人们怎样处理其自身的知识问题,即他处于时局和社会中的某一位置时所拥有的知识状况。[23]我们在此可以举一个例子,孙中山与康有为、梁启超分别代表两个持不同政见的政治团体同盟会和保皇党,三人均隶籍广东,也都曾一度依靠海外华人作为发展的依托力量。在檀香山和美国本土的中国人基本上是从广东迁徙而至,如果仔细划分,他们又有三个来源,即客家、香山和本地人。本地人常归属于所谓三邑、四邑,拥有自己的会馆,如康有为属于三邑,梁启超属于四邑。本世纪初生活在北美的中国人大多数参与了所谓"姓氏组织",这种聚合形态在四邑中特别流行。梁启超在1903年旅行到北美时,发现有24个分裂而单独的"姓氏组织",梁姓也有一个,但有趣的是,孙姓和康姓则没有,许多会馆的功能被姓氏组织承担下来,这表明唐人街的社会结构不过是广东本土社区构成原则的某种放大而已。不同团体(如历史上的保皇会、同盟会等)与北美华人区域组织的关系,以及这类组织与中国本土基层社区的联系,往往决定着此团体发展的规模及其力量,特别是团体聚合与拓展所依据的话语原则的传播。如孙中山既不属于三邑也不属于四邑,而是客家人,然而康梁姓氏中的许多人

却在不少会馆中充当首领，这就决定了同盟会与保皇党争夺海外领地时在相当长一段时间内常处于下风，同盟会宗旨原则的传播速度和范围也远不及保皇会。[24]

如此看来，我们在分析儒学地域化的近代发展趋向时，必须既关注于其话语形构的内在演变规则，又须发现制约其运作的“非理论条件因素”的演变方式。在内外结合对理论适用度加以充分限定的前提下，来完成我们的研究，方能避免用非此即彼的极端方式去审视纷纭多变的历史现象。以下我们将从知识分子原始概念的涵义开始进行考察，渐次厘清儒学话语在历史上的分化与演变过程，以便对近代中国不同区域知识分子拥有的角色资源进行比较明晰的定位。

第三节　“知识分子”内涵的歧义性

要准确地认知作为历史话语的儒学如何以不同的方式得以传承演变，须对话语叙述的主体“知识分子”这一概念的形成渊源略加分疏。

“知识分子”(intellectual)作为一个历史概念在西方出现的确切时间，据社会学家考证，是在法国德雷福斯案件发生的过程中，由克里孟梭（G. Clemenceau）等人在1898年首次使用的。1894年底，法国军官德雷福斯因莫须有间谍罪名被判终身监禁后，法国知识界的一批学人经过长达十余年的抗议行动，终于推翻原案，德雷福斯于1906年得以平反，德雷福斯事件也就成为近代知识分子运动的分水岭。围绕此事件，一批能超越于自身专业领域的学者如作家左拉、纪德、普鲁斯特；画家莫奈，

社会学家杜尔凯姆等站在了道德公义的立场上，对现存政治权力、社会秩序发出了批判声音。这种超越自身专业领域，声称对政治社会问题拥有独立裁决权的学者组合方式，在一些正统派学人看来，无疑是异端之举。可是 intellectual 一词正是基于这种组合方式，才被赋予了承载社会良知与公众道义的内涵。

比德雷福斯案件的发生稍早约半个世纪，别林斯基（V. G. Belinsky）等一些俄国、波兰思想家在1840年使用了“知识群体”（intelligentsia）这一术语。（intelligentsia 有学者译为“知识界”）“知识群体”产生于19世纪中叶俄国、波兰的特殊历史背景中。这些知识分子曾受过良好的教育却身处经济与政治都较为落后的国度中，既没有显赫的贵族地位，又疏离基层的普通民众，因此，把他们与其他阶层界分开来的最明显标志就是其批判现存秩序与体制的群体态度和趋向。有的学者把“知识分子”（intellectual）和“知识群体”（intelligentsia）两个概念区别考察，认为前者是一些生活在现代社会中的思想、观念的创造者个人，后者则是身在经济社会都较为落后的环境中，但却接受了西方观念并因而对现存秩序持强烈批判态度的群体。[25]毋庸置疑，近代意义上的知识分子概念是被置于对其所处社会秩序的批判立场上加以界定的，“知识分子”已成为社会良知与道义的人格化体现。

曼海姆在《意识形态与乌托邦》一书中，对“知识分子”的社会定位及其归属状态阐述了自己的看法。在曼海姆的观念里，“知识分子”基本上是一个“社会无根阶层”，（socially unattached in intelligentsia）一方面因为知识分子在构建其自身知识领域过程中可以来源于不同的社会集团，同时又可超越其本源的阶层，这样使其有能力综合不同阶级的各种政治观念；

另一方面，“知识分子”所持政治观点的不同，又可能使其归属于对立的阵营，为本非自己来源的社会集团效力。知识分子阶层既能为保守主义者提供理论家，因保守主义者自身的稳定性很难引起理论上的自觉；也可为无产阶级提供理论家，因为其社会地位缺乏为现代政治冲突所必须的获取知识的前提条件，他们也可为自由资产阶级服务。[26]曼海姆的“知识分子”概念大可为近代“知识分子”的独立批判性格做一诠释和注解，但他已同时暗示“知识分子”有可能依附于既有的传统社会势力。

意大利的马克思主义哲学家安东尼奥·葛兰西（A. Gramsci）在其《狱中札记》中也把知识分子划分为“有机的”和“传统的”两类。葛兰西认为“所有社会集团，既产生于历来经济生产基础之上，也就同时有机地给自己造成一个或几个知识界阶层。这种阶层使知识界不仅在经济上，而且也在社会政治领域具有其自身作用的同一性和意识。”[27]换句话说，“每个新阶级随自身以创造并在自己逐步发展中形成的‘有机的’知识界代表人物，大部分是新阶级使之出现的新社会型基本活动各方面领域中的‘专家’。”[28]此段话显然描述的是知识分子的阶级归属性，强调的是其为集团意识服务的功能。关于“传统的”知识分子，葛兰西主张一些非体制集团内的知识分子，如文学家、哲学家、艺术家等等，及部分曾经属于前一体制内的有机知识分子，都可称为传统知识分子。他们富有所谓孤立的“行会精神”，并不屈从于某种“集团霸权”，有自己独立的世界观。[29]知识分子在此又被看作具有游离于社会体制之外的超越精神。

综上所述，近代以来对知识阶层的社会角色定位大致倾向于两类观点，一是认为“知识分子”应归属于某一社会阶级，成

为意识形态领域内的专家；一是认为“知识分子”是游离于体制外的具有超越性批判意识与独立良知的群体，他们不应只具备“毛”的特征，并以此依附于某张“皮”上。

抽取出批判意识和道德良知概括知识阶层的核心特质，无疑堪称卓识，但这里马上就出现一个问题，拥有批判性良知是否是中西知识分子共通的一以贯之的历史性本质特征；另一个问题是，“知识分子”作为一个历史概念，是否仅仅能以近代意义上的“批判意识”界定划分其范围？其实，如果我们不拘守于 intellectual 一词之单面性的原始涵义的话，“知识分子”一词尚可分疏出多重的意义。水秉和曾列举了下述八项“知识分子”的特性供人们思考时选择：

1. 受过相当程度教育的人。

2. 受过教育并且从事脑力工作的人。

3. 受过教育并从事创造、传播和使用文化的人。

4. 受到教育后气质发生变化，从而在思想与行为上带有人文主义倾向的人。

5. 以追求知识为目的，而不是以其为手段的人。

6. 能够综合各种思想，超越自己的阶级背景，并且以了解整个社会，解决社会上的问题为职责的人。

7. 超越世俗的顾虑，在象征世界中为各种重大问题寻求解答的人。

8. 以理念世界来批判现实世界的人。[30]

以上八项选择几乎概括了“知识分子”所有狭义与广义的内涵。从内容上看，前四条概述的是“广义”特征，后四条总结的是“狭义”特征。“狭义”特征至少包括了两层意思：一是“知识分子”须具有溯源与追求“象征世界”的能力和欲望，换

言之，必须具有“为知识而知识”的能力；一是“知识分子”具有批判现实世界的良知和责任。我认为这可能是西方知识分子的双重核心特质。这些特质尤其是第一层涵义似不应以 19 世纪 intellectual 一词的出现为其断限，而是应具有更为纵深的历史渊源。曼海姆等人从追溯“知识分子”概念的近代源头出发，比较强调知识分子第二层面特征的作用，而相对较为忽视对第一层涵义的探索，后来的研究者对此倾向有所修正。美国社会学家希尔斯（Edward Shils）曾经指出：

“在每个社会里，总有一些对神圣的事物具有特殊的敏感，对他们所处环境的本质和导引他们的社会的规律具有不寻常的反思能力的人。在每个社会中都有少数人……愿意经常苦思冥想一些象征性的事物，这些事通常超越了日常生活的具体情况，并且在时间和空间两方面都很遥远。”[31]

希尔斯以上所定义的“知识分子”，更多地是把知识当作一种专门化的职业来看待，我们从中看不出其发挥批判性功能的一面。这从侧面映射出美国知识分子与西欧一些知识分子相比缺乏很强使命感。同时我们也应看到，追求“象征世界”意义与批判现实的精神作为“知识分子”的核心特质，并不是孤立存在或可以加以割裂的，没有第一特质做基础，知识分子的社会批判意识将缺乏历史传承的资源和动力，没有第二特质做表现，知识分子将失却变革社会的勇气和能力。

那么，一旦把西方“知识分子”概念放在中国历史发展的情境中予以考察时，我们会得出什么样的结论呢？中国知识分子阶层演变的历史路向与西方相比自然有所不同。就其核心特征而言，一些学者尤喜以西方近代知识分子的概念作为标尺来加以衡量，其中比较有影响的观点是余英时教授的“士”阶层

分化理论。余英时构造了一个知识分子原始形态的“理想模式”(ideal type)，其要点如下：中国原始形态的知识分子——“士”既有“仁以为己任”及“明道救世”的使命感，又兼备一种近于基督教的宗教情操。就其兼有这双重性格而言，“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。在理论上，知识分子构成条件已不在其属于某一特殊社会阶层，而在其代表具有普遍性的源于礼乐传统的“道”。知识分子不但代表“道”，而且相信“道”比“势”更尊，所以根据“道”的标准来批评政治社会，从此便成为中国知识分子的分内之事。但是，“道”缺乏具体的形式，知识分子只有通过个人的自爱、自重才能尊显他们所代表的“道”，此外便别无可靠的保证。[32]

余英时先生在这里实际上把西方知识分子近代意义上的批判精神置于中国历史情境之内，并向前溯延了数千年。“道统”似乎已不会为西方近代的时序所限。余英时明确提出，对“士”之超越性的强调乃是针对一些学者视“士”或“士大夫”为学者——地主——官僚的三位一体社会属性决定论所做的批评性回应。但是，余英时也许过度强调了中国古代知识分子的“道统”超越性，而多少忽视了“士”之经世致用的政治功利性格的一面。余英时之“道统”论一方面承认中国古代知识分子可以在超越阶级局限的基础上去持守自己的“道统”和“思想上的信念”，另一方面这种信念除自身的道德资源外无任何组织化、制度化的保证。那么我们可以反过来问，既然无客观化形式化的标准作为尺度，我们将凭恃什么来衡量数千年中国知识分子内心良知的纯洁度呢？社会批判群体表征的源泉又如何客观地体现和合理地维持下来呢？既然余英时已承认仅凭“良知”等传统心理资源作为“道”之依据已是无奈之举，那么谁

又能肯定和证明这种“道统”立场的一贯正确性？中国历史上以“良知”为帜的欺世盗名之辈自是不胜枚举，即使是历史上公认的“良知”典型代表中，又有几人能不加验证地真正达于超越性的精神境界？这样看来，如果缺乏客观化、制度化的保证，恐怕知识分子古已有之的强烈批判意识也会最终成为批判的对象。墨子刻（Thomas A. Metzger）曾经指出：当代中国知识分子的自觉问题在于他们常常把一种大有辩论余地的乐观性看法视为天经地义的真理。[33]余英时虽然承认“道统”缺乏如西方教会那样的既与王权相抗衡又能对信仰起客观规范作用的组织形式，但仍把“道统”视为一种公理性的不需证明的超越力量，岂不知“道统”本身也常常成为需要诠释的一部分。既然知识分子自己角色的意象也需要加以评估反省，“道统”的历史作用就往往变成了一种假设。

许多学者业已注意到，“道统”缺乏制衡政治宗教系统的有力手段，是其无法真正达于超越境界的重要原因之一。以宗教组织形态为例，杨庆坤先生曾经精辟地指出，用宗教社会学的观点分析宗教组织类型，大致可以划分为两类：一类称做制度型宗教（institutional religion）；第二类叫扩散型宗教（diffused religion）。作为宗教生活系统，制度型宗教须有一个独立解释人类普遍活动的神学或宇宙诠释体系，并伴随有独立的崇拜形式，此外还必须有一个独立的人事组织去促进推行神学观点的阐释和进行祭祀活动。由于制度型宗教系统具有自我运作的超越功能，所以它常常呈现出疏离于一般政治社会制度的特征；扩散型宗教则有所不同，它虽然也有自身的神学、祭祀和人事机构，但是作为一种宗教类型，它往往分散于一个或更多的世俗社会制度中，成为世俗社会概念、祭祀和背景结构的一部分，因此

没有任何独立存在的意义。两相比较，制度型宗教在其独立存在时更容易显现出来，它在世俗社会组织中的结构性位置（the structural position）与其功能重要性是十分不相称的。扩散型宗教很少明显表现为一个独立分离出来的因素，然而它作为一个世俗制度和总体社会秩序的支撑力量却起着很重要的作用。[34]中国宗教基本上属于一种扩散型宗教，即使有诸如早期的占卜者、巫祝阶层及佛、道和秘密社会组织，也常游离于世俗社会之外。从总体而言，这些宗教形式不是被控驭于王权的政治体系之内，就是缺少足够与王权抗衡的思想与组织资源。基层制度化宗教运作空间的缺乏，使中国社会中的知识分子在身处“国家”与“家庭”的制约网络中时，缺少自由流动的中介性地带。在儒家的教导中，个人、家庭和国家总是被联系起来加以考虑的，从“国——家”这个词的对应结构中已能看出此点。由是之故，“知识分子”并无一种独立的制度化、客观化的组织得以依靠，这使其很容易被迫混迹于“国——家”结构中，而唯有超越意义上的“道”之精神的发挥。

实际上，所谓中国知识分子“道统”的客观化、形式化标准，只有对应于王权政治系统才能予以相对的估价。也就是说，“道统”只有被框限在世俗系统内才能有限地发挥其批判性功能，知识分子与王权的关系犹如一枚银币的两面，在互斥中求同，在共容中存异，这与中国超越世界与现实世界交融互摄的哲学观念是相对应的。由此我们说中国传统意义上的知识分子拥有“以道抗势”与“以道附势”的双重文化性格。从知识分子的核心角色“儒”之演变来看。我们不妨称之为是一种“王者之儒”与“教化之儒”的互动过程，“王者之儒”与“教化之儒”的划分有些类似于“体制内”“体制外”的区别。历史上的

儒生既能通过制度化的途径成为政治体系的实际操作者，又能以教化的身份握有裁定与维系文化价值的权利。知识分子的这种角色构成使其在论证“道统”的观念时，或者把它与“家事、国事、天下事”的政治致用目标连为一体加以考虑，或者使之成为意识形态构造的合理化资源。即使是“为王者师”的知识分子也往往不约而同地仍是站在政治操作者的实用立场上来发言。所谓“居庙堂之高而忧其民，处江湖之远而忧其君”，正说明“道”是囿于帝王政治角度来评判事物的。这样知识分子就很难从学理性的价值中立立场创设纯粹超越性的框架原则。

我们前面曾经提到过，西方知识分子大致具有“为知识而知识”与依凭理念批判现实世界的能力两条核心特征。如果以这两条特征衡量中西知识分子的差异，我们大致可以得出非常概要的两点结论：首先，中国传统知识分子承担的官僚体制运作者和文化价值维系者的二元角色，使“道统”无法具有超越的精神意义。由此推知，中国知识分子与西方近代意义上的知识分子，在扮演社会良知的角色时所凭借的思想资源和运思方式均有不同。有学者认为，崇尚“行动的人生”的西方近代知识分子与强调“静观的人生”的希腊哲学家之间没有直接传承关系。[35]但我们注意到，近代以来各种哲学体系的建构仍有一种“为知识而知识”的静观思辨的理性做基础，如康德曾说过：“一切道德概念都完全先天地寓于理性，发源于理性”。又如黑格尔强调“绝对理念是思维着纯思想的纯思想”，“理性是世界的主宰”，“理性是宇宙的实体”等等。[36]黑格尔运思与构设其自足性理论的方式仍是与柏拉图的沉思理念一脉相承的。按照卡西尔（Ernst Cassirer）的说法，18世纪的启蒙理性不应被看作知识、原理和真理的容器，而应把它视为一种能力、一种力量。

他说："理性最重要的功用，是它有结合和分解的能力。它分解一切简单的事实，分解所有简单的经验材料，分解人们根据启示、传统和权威所相信的一切，不把所有这一切分解为最简单的成分，不把关于这些事物的信念和见解分解为最终因素，它是决不罢休的"[37]。

"理性"里面当然包涵着"批判现实的力量"，但却更为执著地表现出超越世俗的"为知识而知识"的探索能力。西方一些早期来华的传教士如利玛窦有一个误解，他们认为中国实现了柏拉图以哲学家统治天下的梦想。柏拉图曾经说过，除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，否则城邦就无法免于灾难。[38]另一方面，柏拉图"理想国"中的哲王又可以不受政治功利性考虑的干扰而过着静观冥思的生活。"理想国"模式中所述哲王能完善地协调"政治"与"文化"之间的张力关系，充其量只是柏拉图的一种理想预设。在一些传教士的眼中，中国知识分子在现实中终于实现了柏拉图的构想，其实乃是一种误解，我认为中国知识分子承担二元角色的代价恰恰是无法把政治功利目标与纯粹的精神追求分割开来。

西方近现代知识分子从伏尔泰、马克思到萨特、福柯，一直不乏参政入世与批判现实的欲望和勇气，但在建构其思想体系时，却完全可以游刃有余地抑制其功利的政治意识，故大多数思想家的理论自足性完全可与其政治态度相分离开来，使后人感受到柏拉图推崇过的相当纯粹的学理性力量。这就是卡西尔为什么说近代实是"批判的时代"，却又是"哲学的时代"之缘故。即使像海德格尔这位曾经向纳粹输诚的大哲学家，也能够相当自觉地把纯哲学思辨的活动与其政治感觉和信仰区分开

来，以保持学术思维的相对自主性。中国知识分子往往是求仕不成退而结网，结网之际仍心系仕途。政治与文化二元角色统系于一身的结果，使其在持守“道统”、批判现实的同时，有可能对自身批判的基点缺乏反省，而跌入被批判之目标所设置的概念陷阱。朱子学从民间形态转型为王官之学的过程就是明证。本书以“王者之儒”与“教化之儒”的互动来概述知识分子的某些特质，也正是基于这一点认识的。

其次，从中国知识分子在社会结构中的角色定位方面观察，他们在自由流动的空间上也显得比西方知识分子狭小许多。西方知识分子在近代有市民社会做思想培养基地，在中古有宗教组织做纯学术的依托，只是如此并不等于说，中国知识分子在王权统治网络中就完全没有发展的缝隙可寻。中国历史上一些基层民间组织如书院、乡约等仍给知识分子的发展置留了少许空间。唐宋以后，儒学本身发生了由“点”（王权意识形态）及“面”（民间世俗形态）的分化。有的区域如江浙、岭南等地均发展出了儒学的民间化形态，只不过这种分化体现出的是一种边缘化的特征罢了。本书选择的视角正是试图从儒学话语边缘化的特征入手，扣住传统知识分子形态与王权的分合关系及其结果这一层面，比较概要地展示知识分子的历史演变及其在近代中国的命运。

第四节 “王者之儒”与“教化之儒”：古代知识分子的双重形态

对于中国古代“知识分子”，一般学者喜用“士”这个名称

加以概括。关于“士”阶层的社会角色定位，目前已有多种理论可资参考，其中较有代表性的理论大致有以下两类：一是从近代西方知识分子的概念诠释出发，比附传统“士”阶层之“以道抗势”的精神发展轨迹，比较强调“道统”的超越性一面，而基本未涉及“士”阶层与王权意识形态的分合关系，这类观点我们已在前面做了介绍；第二种理论从社会分化的角度研究“士”阶层的功能演变过程，认为“士”有一个从氏族正式成员和贵族等级身份向注重道艺身份转型的过程，随着官僚体制的完善，“士”实现了“文吏”与“儒生”二重角色的互动融合。[39]这类理论借助了社会学的一些观点，较强调知识分子功能化演变的一面，而对“士”阶层在维护自身“道统”与构造王权意识形态时所遇到的两难困境的一面，涉及较少。

本书区别于以上理论的要点乃是在于试图解释：第一，在历史时间的顺序上，“士”阶层（主要指儒生）展示出了一个“王者之儒”与“教化之儒”双重角色互动的发展过程，这种角色的互动影响了知识分子阶层的结构性变化；第二，在空间定位上，知识分子角色的构成与分布有一个由“点”及“面”的扩散过程，此过程的发生兆始于地域化儒学的兴起。我们发现，这两个特点都是围绕中国知识分子与王权之间在历史演变和空间构造上的分合关系而展开的。正如艾森斯塔德（S. N. Eisenstadt）所指出的：

> 政治权威需要一种最基本的合法性与支持，而这主要是来自知识分子。……无论是在象征的，还是在结构的层次上，知识分子与掌权者之间的持续不断的紧张和矛盾的关系，总是围绕着这样的一个问题：当参与一种社会—政治秩序和文化秩序的时候，知识分子的参与和政治权势者

的参与各自都具有什么样的性质、规模和相对自主性。而这种紧张、矛盾关系又是植根于他们持续不断的相互依存之中的。[40]

具体而言，如果以王权实际运作的伸缩消长为轴心参照点，我们会首先注意到古代知识分子的角色变化大致经历了两个相关的互动阶段：其一是“巫祝之儒”转型为“教化之儒”；其二是“王者之儒”与“教化之儒”的互动离合。

1. 从“巫祝之儒”到“教化之儒”

在混沌初开的部族时代，礼仪习俗中几乎就隐涵着整个社会制度。政治、行政、司法、宗教、艺术、教育和宗族生活等等在后世能够判然类分者，于此时却很难明确划分为不同领域。而整个的礼仪习俗由于建立在部族、政治职事的基础上，往往围绕着究通天、地、人、神的关系展开和运作，因此亦难在观念上区分宗教事务与世俗事务的明显差异性。中国远古的知识分子，由于处在阶层分化不明显的原始时期，故其身份往往与巫者混淆。这通常表现在两个方面，一是所谓“家为巫史”，也就是说“巫祝”的非理性功能带有相当大的普遍意义，明确的人文阶层划分尚处于极为朦胧的阶段。《国语·楚语》中曾有一段著名的楚昭王和观射父之间的对话，其前部分说：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物；夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威；神狎民则，不蠲其为。”这段话把远古人神不分的观念表达得很生动。二是王者在远古乃至殷商时期也是兼有“巫师”的身份。陈梦家曾云：“窃疑所谓‘王者’，本即尫或祝，而王乃由群巫之长所演变而成的政治领袖。”[41]远古甚

至王者也行巫事。《墨子·兼爱下》记商汤祷告："惟予小子履，敢用元牡上天后。曰：今天大旱，即当朕身履，未知得罪于天下。有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身；朕身有罪，无及万方。"是殷商王者作自我牺牲以行巫事的一个典型例子。[42]不仅"王者"在殷商是"群巫之首"，其他处于贵族阶层的官吏也大都与"巫事"有关。陈梦家《殷墟卜辞综述·百官》所列史官中即有尹、多尹、乍册、工、多工、史、卜、多卜、卿吏等类别，皆主祭祀之事。关于殷商官吏与"巫事"的关系，顾炎武在《日知录》中曾考证出，巫咸既为殷商贤相，同时也是一位"大巫"。并且巫咸曾经为"言天官者宗焉，言卜筮者宗焉，言巫鬼者宗焉。"[43]所以顾炎武曾经为此感到困惑，他说："古之圣人或上而君或下而为相，其知周乎万物而道济天下，固非后人之所能测也。"[44]

由于远古知识分子在殷周鼎革之前，并没有从巫觋状态中分化出来，作为知识分子一部分的"儒"之角色的人文特色自然也不明朗。[45]根据史料与文献分析，"儒"在殷商虽然执掌沟通天人之际的巫祝之事，但仍然只是巫祝阶层中的一部分，并不能单独构成一个职业集团，只是可以肯定其地位是比较高的，这与王权仍笼罩于巫事氛围之中有关。"儒"形成世俗意义上的职业化阶层大体是在殷亡之际，儒者丧失了其"巫祝"身份之后。大致而言，"儒"作为职业化集团的形成与殷周之际社会群体的等级分层过程相一致，即也与士阶层从"等级身份的分类"向"道艺身份的分类"的流动取向相一致。

更进一步说，"儒"之形象的发展经历了一个从注重神性身份的"巫祝"角色，向传承道艺的教化角色演变的过程。殷商败灭以后，巫祝之事在人文大潮的冲击下已呈衰竭之象。《礼

记·王制》中有一段话说得很清楚："凡执技以事上者，祝史射御卜及百工。凡执技以事上者，不贰事，不移官，出乡不与士齿；仕于家者，出乡不与仕齿。"陈澔加了一条解释说："以技名者贱，为大夫之臣亦贱，故不得与为士者齿列。然必出乡乃尔者，于其本乡有族人亲戚之为士者，或不忍卑之故也。"[46]从《王制》这段话中探测，做过巫祝等百工之事的人，甚至要遭到族人亲戚的冷遇。可见"执技以事上者"的身份优越感几乎已丧失殆尽。"儒"作为其中的一部分，自然也会备感失落。因为"儒"之转型蜕变为一种以相礼教书为生的职业阶层，是以脱离"巫祝"之位与疏离王权体系为其代价的。"巫祝"身份只与沟通天地的王权宗教手段相结合，而"道艺"的普遍传承却是身份世俗化的表现。"儒"与"士"从王权的巅峰跌落至尘世的谷底，而饱尝了人世间的冷暖，确实喻示着殷商身份社会的瓦解。

儒在丧失巫祝身份后，由于仪礼祭祀等原属贵族阶层的专门技术逐渐流失于民间，使得儒士必须寻求普通世俗之人作为传承对象以延续其遗脉。这类以普通人为教化目标，而不是专为王者沟通鬼神之用的技术传导风格，是儒士身份趋于人文化的标志之一，以致于稍晚一些的士人甚至不承认仅仅能沟通天地之联系者为"儒"。扬雄就曾经把"儒"沟通联系的范围从天地扩展到人间。他说："通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎"[47]。又说："或问人言仙者，有诸乎？……非人之所及也"[48]。扬雄认为能"通人"者则为儒，仅仅能通天地，已不属于纯粹之儒了，纯粹的"儒"甚至过问仙事也是不必要的，其人文化的取向已甚为明显。

先秦诸子中也有视"儒"与"巫祝"相类者，但只是限于比喻关系，而并不真正把"儒"视为"巫祝"。韩非曾指斥"巫

祝”常常放言高论，“无征于人”，儒者游说于诸侯之间，也类似于“巫祝”的行为，因此韩非讥责其为“说者之巫祝，有度之主不受也”[49]。春秋战国之际社会结构所发生的重大转折，使贵族既有的僵化等级秩序趋于瓦解，社会流动造成知识阶层的内在涵义屡屡出现变化，“说者之巫祝”——“儒”作为广大游士阶层的一部分，逐渐从政治系统流入文化系统，并参与了春秋与战国的列强角逐。

贵族旧制的崩溃首先是由政治结构的瓦解造成的，西周体制由王权一统变为诸侯分治，继而五霸迭兴，群雄竞起，瓦解了王者垄断巫祝之事的特权。当时的知识阶层相信诸侯的政权也是由“天命”所授，而且不必以统治者的德行为受命的必要条件。[50]因为春秋以后已不存在绝对意义上的最高王权，诸侯之间在政治权威资源的占有方面基本处于平行的地位，某个诸侯若以绝对权威的姿态出现，并声称受命于“天帝”，从而垄断天人关系解释权的可能性几乎等于零。对“天命”观念的独家占有为赤裸裸的多元权力争夺所取代，诸侯征伐均可言代“天命”而行之，烽烟沙场中充满了功利主义的政治权谋。由于政治结构的分崩离析导致了社会阶层流动性增大与礼崩乐坏局面的产生，“天命”的神秘性被大大削弱，以致于成为诸侯争权夺利的招牌。正如郭沫若所言：“自然发生的原始宗教成为了有目的的意识的一个骗局。”[51]类似现象的发生必然导致人文主义价值观念大盛于世，“天道”被赋予了教化与道德自主的色彩，重人远重于神的言论可谓比比皆是。[52]

儒士在社会大变动时代不仅丧失了贵族阶层的身份，更关键的是儒士自此被逐出了执掌“巫祝”之事的宗教领域，而被迫在民间承担起传袭远古礼仪的教化职责。[53]儒之教化功能凸

显出来的最初动因并不是其自愿倾向于此的结果，而是历史发展的内在趋势所使然。对“天命”的尊崇与“以德配天”观念泛化于诸侯之间，使王权沟通天人之际的宗教垄断权趋于瓦解。在这种情况下，儒士不可能在统一的王权结构内扮演通天、地、人、神的宗教监护者角色，因为“巫祝之儒”沟通天地人神的前提必然是以唯一的王权核心为宗教行为依托，而王权形态的多元化却使“天命观”裂变为可以随机解释的混沌观念。前文所引《国语·楚语》中楚昭王和观射父之间的对话中，还有后半段话已暗示了“天命观”崩裂的政治后果。对话中言及在“家为巫史”的条件下，“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，以复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。”这段话以往的史家均很重视，形成了多种不同的解释。比较有影响的分析如张光直先生曾释“绝天地通”为远古巫祝沟通世界宇宙不同层次的一种喻示。[54]我们这里要强调的是，颛顼“命南王重司天以属神，命火正黎司地以属民”的结果，是使宗教祭祀之事从“家为巫史”的蒙昧原始状态转化成为少数人能够垄断的精英行为，以为王权所用。在释读这段话时，有另一层意思值得揭示，那就是宗教职能从远古混沌状态中裂变出来后，仍为春秋以后政治权威分化后的多元王权提供了可资利用的神性资源。我们不妨以著名的宫之奇谏假道一事为个案，对其中涉及的人神关系的变化略加分析。当时的晋献公曾相当自信地对宫之奇说：“吾享祀丰洁，神必据我。”宫之奇的回答是：“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。……神所凭依将在德矣。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎。”[55]宫之奇的话本身就说明神的外在威慑力量，因为有了人的主观价值准则做凭借，而变成了可以随意解释的观念。

从宫之奇谏假道一事中，至少我们可以看出当时的两点观念变化：(1)“德性”在祭祀中起着精神之源的作用。祭祀成为手段，神旨的作用必须以“德”的指向为转移，这说明“德”已经在春秋本体化了，并与主观意念相沟通。同时，“德”之地位价值的上升并不意味着王者拥有道德的力量，他有时需通过士阶层（包括儒）获取其地位价值的认可，这就为儒士阶层从“巫祝型”（宗教型）向“道德型”（人文型）的转变创造了条件。(2)“德”是一种近乎虚伪的战争功利品，诸侯通过祭祀手段即能获取“德”这种精神资源，拥有代天行道的权利。另一方面，对“德性”的虚伪高扬缺乏基本的外在制约力量，很易使之成为王权对神祇佑护随心所欲的单方面承诺。所以，处于文化系统中的儒士阶层对道德价值较为纯粹的追求，就比较容易自觉承担起对“政统”的社会批判责任。

先秦诸霸的角逐，使“皇天无亲，惟德是辅”的观念，成为杀伐攻略、争权夺利的价值合理性仲裁者，绝对集中的权威性宗教意识形态已经不存在了。作为自然主宰和道德主宰的“天”，一方面继续为纷纭并呈的政治王权提供存在合理性的价值依据，同时又以道德仲裁的方式，成为列强角逐的协调性力量。春秋战国时期，儒士阶层治世安邦的政治哲学中，就包涵着新型天命观的两层含义：儒学理论充分肯定王者的权威性地位和依此原则构筑的“君臣父子”依序而动的社会等级制度，也为君王预设了“修齐治平”、“不忍人之政”及“正心诚意”等一系列政治道德原则，试图使权威等级秩序服从于道德原则的约束。这种既融通又分离，既对峙又合一的风格，正反映出中国政治文化中的“治统”与“道统”的双重性格特征。就王权的合法性角度而论，治统高于道统；就价值仲裁者的角度而言，

道统高于治统。西周天命观作为自然主宰和道德主宰的二重特征，终于在现实政治中完成了具体分化。

尽管在现实世界里，“道统”与“治统”判然二分，然而在儒士阶层的视界里，“先王”与“圣人”本应是一体同构的，“道统”与“治统”也应是合二为一的。《墨子·公孟》载儒家公孟子说：“昔者圣王之列也，上圣应为天子，其次列为大夫。今孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，若孔子当圣王，则岂不以孔子为天下哉！”也就是说，圣人应据有王位，“圣”与“王”的身份是应该统一的。孔子据有圣人之德，所以当为帝王而有天下。圣人理想的另一面是“王者当有圣人之德。”孟子云：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”[56]说的就是这层意思。儒士阶层先验地设定了王者事功与其道德修养的统一，要求王者的事功必须拥有道德的约束性，这只是一种抽象的伦理学规定，现实中的政治原则却往往使仁者处于低位（文化系统），不仁者处于高位（政治系统），两者始终无法按合理性的设计达到理想的融合。而王者的权威也不可能屈从于任何处于理想状态的约束手段。正如《吕氏春秋·慎势》中所云：“王也者，势；王也者，势无敌。势有敌，则王者废矣。”当然，先秦儒士阶层中仍不乏坚定的理想主义者。孟子就坚持认为“有位之君”必须依靠“无位之士”才能拥有“德”。所谓“朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德”，[57]欲有所作为的君主“其尊德乐道不如是，不足以有为也。”[58]孟子的理想始终是期望使“王权”与“圣道”像远古一样达于完美的结合，主张“是以惟仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其恶于众也。”[59]

但是，孟子的理论尽管强调道德对王权的制约意义，却由

于缺乏一种“宗教合理化”的论证而陷于伦理式的空想。这个问题直到两汉儒生才彻底加以解决。据宗教学家贝格尔（P. L. Berger）分析：“宗教合理化的目的，是把人类解脱的实在与终极的、普遍的、神圣的实在联系起来。于是人类活动的内在不稳定和转瞬即逝的结构，就被赋予了最终的可靠性和永久性的外表。”[60]春秋战国时期统一王权的分解，使各个诸侯并不具备超凡意义上的神圣权威，这无疑是庄子所云“道术将为天下裂”之后“道”“势”分离的结果。儒者之道同样缺乏宗教意义上的神性支持，所以总是希求从仁德教化着手使君王达于正心诚意之境，从而无法对君王实施超越于世间的外在控制。这方面在儒家学派中以孟子的仁治理论表现得最为典型。

也许是过多地注意所谓“精神的训练”(mental discipline)，相对忽视构建王者权威所必备的神圣合法性原则，“修齐治平”、“正心诚意”等一套儒家政治哲学，在乱世烟云中并不具备多少可操作的成分。桓宽曾直接批评“儒者之安国尊君，未始有效也。”[61]只能在文化系统中处于待价而沽的尴尬地位，以致于“轺车良马，无以驰之；圣德仁义，无所施之。”[62]总体而言，孟子“仁治”理论基本上较适合于基层社会的传授教化，而并不适合于诸侯之间的角逐争霸，因为其中缺少真正控驭王权的宗教威慑力量。

孟子政治哲学过于理想化的缺陷，最终引起了荀子的注意并开始有所更正。荀子建立起了一套“法后王”的理论，而对人欲横流、战乱频仍的悲怆世界，荀子并不是像孟子那样仅仅追慕先王仁治之德，或感叹“古之贤王，好善而忘势。”[63]而是突出“古今一度”，究思于“以人度人，以情度情，以类度类，以说度功”的适时应变策略。荀子明确地说：“欲观圣王之迹，

则于其灿然者矣，后王是也，……彼后王者，天下之君也。舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。"[64]荀子在孟子之后建立起了一套功利性的政治权谋理论，摒弃了儒家传统中对尧舜禹三代"法先王"价值合理性的推崇，几乎是赤裸裸地认为："相形不如论心，论心不如择术"，"形不胜心，心不胜术，术正而心顺之。"[65]无情击碎了儒学退化论式的远古梦幻之境。这说明荀子对春秋战国时期王者争霸的心理有更为切肤而深刻的理解。

《荀子》一书中谈论"天人关系"的文字比较多，其中尤以"制天命而用之"的命题最引人注目。以往的学者多简单地诠释此一命题为荀子对大自然采取主动征服态度的表现，或解释为荀子高扬了"人的族类特征。"[66]实际情况似乎应是，荀子深究于"天人之际"的价值取向颇暗合于殷商之儒沟通天地人神的巫祝风格，所谓"君子大心则天而道，小心则畏义而节。"（王念孙注云："敬天而道。"）孔孟之儒家理论多关注于人际之间的相处原则，已很少涉及人与物之间的相互关系，而荀子大谈人与自然的对恃与融通，鼓吹君子心灵应直接切入自然与之相参相融，所谓"变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉；地不言而人推厚焉；四时不言而百姓期焉；夫此有常以至其诚者也，夫此顺命以慎其独者也。"[67]可见荀子的天人交感论与殷商巫祝沟通宇宙各个层次的宗教取向多少有相当一致之处。

毋庸否认，荀子虽有向王权提供超凡的神性依据，进而效法殷商之儒的迹象，但其主导思想和政治哲学毕竟经过了先秦人文大环境的洗礼，不可能采取与殷商之儒绝对一致的思维方式。世俗化了的荀子确已看出巫祝在经过"天命观"裂变之后，事实上已很难如殷商以前那样拥有"圣者"的地位，然而"王

者”肯定仍须利用超凡的神性原则作为政治的谋利工具。《荀子·天论篇》中曾言：“雩而雨，何也？曰：‘天何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。’故君子以为文，而百姓以为神。”在荀子看来，“君子”与“百姓”的区别乃是在于是善于有意识地利用卜筮的神术原则，还是陷入蒙昧迷信之中而被动屈从于神祇的威力。儒士阶层要想重新从文化系统进入政治系统，在王权轴心结构中发挥作用，就必须懂得如何再次利用巫祝式的神术威慑力量。一句“君子以为文”已活脱脱透视出先秦儒士力图使巫祝之事重新纳入政治控制轨道的复杂心态。[68]

综上所述，我们大致已可以勾勒出一条儒士阶层原生形态的发展线索。“儒”在远古社会阶层分化尚不明朗之前，基本上和某些原始形态的“士”一样扮演着沟通天地人神的巫祝角色。其身份定位大体上处于远古尚未分化的原始政治系统中，服从于远古王者的统治需求，我们暂可称之为“巫祝之儒”。经过“天命观”裂变和殷周人文鼎革之后，“儒”逐步流入民间文化系统而丧失了原初的政治垄断地位，成为教书相礼的“教化之儒”。“教化之儒”经过长期酝酿构思，完成了“圣王话语”的构造，其主旨是强调“道统”与“治统”在理想境界上达于同一，并试图以复古的方式解决阶层分化后“政治”与“文化”的分割问题，这与“教化之儒”被逐出政治系统而站在相对纯粹的文化立场上发言有关，其中空想的成分很大，并不具有多少政治操作性。孟荀政治哲学，作为后来儒士阶层禀承已久的先秦儒学两大话语源头，其相异之点甚多。不过从儒士与政治权威相互关联的角度评析，荀子显然更强调政治功利场中的权谋机变。与孟子哲学相比，荀子为儒士阶层在汉以后重新博得王

权的重用提供出了一套更具有现实合理性的政治原则。

2. “教化之儒”与“王者之儒”的互动关系

(1)“王者之儒”与两汉政治巫术

儒士阶层经过春秋战国之际的大变动，可以说已基本蜕去了远古巫祝身份的宗教色彩。特别是儒作为游士阶层的一部分，在孔孟时期就已拒谈鬼神，[69]并试图逐步把道德人伦的政治哲学话语贯穿于王者的治世原则之中。这使儒家在先秦迅速发展成为最具鲜明人文化特色的学派。与此同时，由于孔孟学派坚持其圣王理想中的王者必须拥有事功与“道统”相统一之性格的空想原则，致使王权的“政统”与儒家的“道统”之间最终趋于分裂。从理想状态分析，孔孟均较强调对属于最高理想和终极关怀的“道”的追求，而不过多地考虑王权自身的政治态度和行为准则。所谓“君子谋道不谋食”，[70]“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道，未闻以道殉乎人者也。”[71]这种使命感是儒士阶层以道抗势的基本价值依据。从现实角度考虑，有道之儒并非始终甘以落魄寒士自居，他们仍希图使王者与“道”相认同，以便自己有入仕的机会，所谓“士之失位也，犹诸侯之失国家也。”[72]“古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道。不由其道而往者，与钻穴隙之类也。”[73]这样就造成了先秦儒士阶层极大的心理紧张，事功与道德之境既不能再现于王者之身，又不能完型于儒士的现实行为里。眩人耳目的圣王理想除拥有基层教化意义之外，几乎不具备任何在政治系统中实施的可操作性。因此，追求纯精神性的“道统”构建显然已不能反映先秦以后儒生对进入政治系统的迫切需求，故而在西汉王权重新归于一统的现实压力下，儒士阶层就必须全盘修正儒学理论，乃

至部分地变换“教化之儒”的角色特征，以适应其从文化系统向政治系统转移的需要。

欲使“道统”与“政统”发生间接或直接的联系，儒士阶层首先必须改造“道统”中对王者构不成丝毫约束作用的心理道德原则和外在规范礼仪，使之罩上神性的光环。比如就孔子形象而论，汉代儒生以孔子为“新王”、“素王”，“素王”乃空王之意，[74]喻示孔子虽有德而无位。《淮南子·主术训》曾云：“孔子之道，智过于苌弘，勇服于孟贲，足蹑郊鬼，力招城关，能亦多矣。然勇力不闻，伎巧不知，专行孝道以成素王，事亦鲜矣。”汉代儒生不仅视孔子为“道德之王”，而且更视其为“制法之王”，“王者之师”。《论衡·超奇篇》云：“孔子作《春秋》以示王意，然则孔子之《春秋》，素王之业也。”笔削《春秋》，在一些古文经学家眼里不过是一桩文化事业，而汉代儒生却大多使其肩负起了警示王者的使命。

既要警示王者，儒学“道统”就必须获取足够的神性支持，以示其优于“政统”的治世原则；若要高于王者，作为“道统”精神之源的孔子形象，就必须具有“文化超人”的性格和外貌。汉代纬书《春秋纬·演孔图》中有一段描述孔子的文字，其中说孔子“立如凤峙，坐如龙蹲，手握天文，足履度宗，望之如朴，就之如升，视如营，四海躬履谦让，腰大十围，胸应矩，舌理七重，钧文在掌。”《孔丛子·嘉言第一》中也有对孔子“异相”的描述，并比拟于远古圣人之像，其中说“孔仲尼有圣人之表，河目而隆颡，黄帝之形貌也；修肱而龟背，长九尺有六寸，成汤之容体也。”可知在纬书中孔子已经完全不是一位私学之祖的普通师儒形象了。

孔子异貌的构成是西汉儒生重述与解释儒家话语的核心环

节。围绕着这一核心，汉代儒生精心构筑了一整套远古圣王异貌传承的系列形象。[75]从远古圣王的异像描述自然过渡到构造孔子异形异貌的神话，汉代儒生非常自觉而明确地为儒家学派提供了“宗教合理性”的初步依据。在远古圣王神话系列中，三皇五帝既有异像及祥瑞之兆，又有王者之位。唯一拥有异像异貌而又无位的殿军人物就是孔子。这就充分说明，儒生不断把孔子比附于拥有异貌与神性的远古圣王，不过是为孔子从先秦师儒升为宗教之主做形式化的铺垫罢了。

如果孔子虽有异貌异像却仍仅仅履行道德教化，创制六艺之事，或仅工于“内圣”而无涉于“外王”，那么其最高的地位也不过只是文化系统中的“师儒”之祖或“人伦之圣”。汉代儒生为继续使异貌的孔子凝聚更高的神力，一反春秋师儒对鬼神的缄默态度，借孔子之口大谈卜筮通神之道。《周易·系辞上》记载，孔子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎！《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”孔子又曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”有些文献如《说苑·辨物》中的孔子形象更是与能预告天谴灾变的巫师无异。[76]据有的学者考证，汉儒制作孔子圣人神话的动机及其基本结构，与三皇五帝的圣王神话有相似的地方。“圣人神话”也包括了与“圣王神话”相似的感生、异表、受命制作、告天等神话情节。[77]以上所述足以证明，在汉代儒生的眼里，孔子已从私家师儒一变而为能预知王命吉凶，身有定命世符的“素王”超人。这一时期的儒士阶层自然也不会拘守于先秦“教化之儒”的轨范，而是操练起了殷商“巫祝之儒”的旧技——以谶言预卜警示王者，这无疑是对先秦时期发展起来的世俗化、

人文化理性思潮的一种反动。唯一可能有所区别的是，殷商“巫祝之儒”产生于知识阶层完成分化之前。其心态有可能为宗教迷狂情绪所支配，其行巫时没有多少具体的政治功利指向性。而汉儒则是极有“理性”，极其精明地把原本已经人文化了的儒家政治哲学导入了“非理性”的轨道，带有极为强烈的“意识形态化”色彩，故与远古巫祝之技大有区别，只能称之为“政治巫术”。我们不妨把先秦时期的儒学理论视为一条清晰之流，始终流淌于基层文化系统之中，其基本价值取向是理性的、人文化的，而一旦这条清流为汉儒神性的意识形态话语浊流所污染，其思想中颇具真实性的成分就会受到压抑。[78]汉儒通过构筑政治神话进入了王权轴心系统，确实是以大量丧失先秦宗师培养起来的人文理性为代价的，尽管这种丧失是为了有意识的屈从。

汉代儒生中的今文经学家谶称孔子为“素王”，视孔子无古圣王之位，却有圣王之德，亦备有古圣王之瑞。如果先秦以后的儒家真能用组织化的手段垄断受命祥瑞之事，倒未尝没有可能使“政治神话”蜕变为超越尘世的宗教，最终摆脱人间帝王的控驭。可是事实并非如此，过于“意识形态化”了的汉代儒生往往不仅使古圣王（三皇五帝）和孔子都涂抹上神话的油彩，而且把人间帝王也一并罩入了祥瑞感生的光环之内。汉高祖之母息大泽之陂与神遇而生刘邦，刘邦以赤帝之子斩白蛇而拥有天下，[79]已成为人间帝王感生神话的原始模式，世俗与超凡之境至此已无法界分清楚，这就使儒家与政治系统之间保持距离以维护“道统”之纯真性的构想归于无效。汉代儒生在用“理性”去构造“非理性”政治神话的同时，至此已从以道抗势的“教化之儒”中分化培养出了另一支以道附势的新型阶层——

"王者之儒"。[80]

吉尔茨曾经说过："意识形态的功能就是通过提供更有意义的权威概念使自主性的政治（an autonomous politics）成为可能。"[81]汉儒构造孔子政治神话的目的，就是为汉代王权提供权威性的神圣合法依据。与此同时，儒家由于使自身在政治操作层面找到了与王权的契合点，其自身的理论体系也被强烈地意识形态化了。汉儒的话语传布途径因此和先秦"教化之儒"的思想方式有了很大差异。皮锡瑞对此有一个经典式的概括分析："当时儒者以为人主至尊，无所畏惮，借天象以示儆，庶使其君有失德者犹知恐惧修省。此《春秋》以元统天、以天统君之义，亦《易》神道设教之旨，汉儒借此以匡正其主。其时人主方崇经术、重儒臣，故遇日食地震，必下诏罪己，或责免三公。虽未必能如周宣之遇灾而惧，侧身修行，尚有君臣交儆遗意。此亦汉时实行孔教之一证。"[82]

从这段话中可以体悟到，汉代儒士阶层中相当一部分人已经无法保持先秦儒家"笃信善学，守死善道；危邦不入，乱邦不居；天下有道则见，无道则隐"的理想主义精神，在是否入仕的问题上，也已不甚注重"道"的得失而是关注于个人的利害。即使像董仲舒这样的大儒也不可避免地以图谶之学论经。《汉书·董仲舒传》载其："以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行。故求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是。行之一国，未尝不得其欲。"《汉书·五行志上》也云："汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。"故近人章炳麟视其为"神人大巫"。[83]汉儒如董氏般精于谶纬之学并辅之以治经者不乏其人，并常以此为进身之阶。在两汉王权的鼓励下，蕴涵谶纬之术的今文经学屡列于学官，而人文色彩

浓厚的古文经学却颇遭冷遇。从儒士阶层历史发展的内在逻辑分析，经今古文之争并不仅仅是对经学蕴义的不同解释之争，在我看来，其分歧本身实际上暗示着儒生阶层内在结构的历史性分化。

相当一部分浸染于图谶方术之中的汉代儒生，已基本上丧失了先秦时期“士志于道”“以道抗势”的人文主义立场，转而寻究“以道附势”的天人相参之术。董仲舒于《天人三策》中云：“天人之征，古今之道也。……故春秋之所讥，灾害之所加也；春秋之所恶，怪异之所施也；书邦家之过，兼灾异之变，以此见人之所为。其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，此亦言天之一端也。”[84]这类儒生正是常以灾异天谴之变警戒王者，从而使儒学核心话语意识形态化，逐步构建起了“王者之儒”的庞大阵营。而恪守春秋“道统”之绪的儒生，则通过保存与训诂古代儒学典籍，即所谓“存先圣之业”的古文经学运动，以显扬先秦的教化传统。正如章学诚在《原道》中所概括的那样：“夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器，而思不可见之道。故表章先王政教与夫官司典守以示人，而不自著为说，以致离器言道也。”[85]

故两汉治古文经学的学者当可视为先秦“教化之儒”遗脉的传承者。从此角度透视经今古文之争时，我们不难看出，两汉儒士阶层在做出承继还是疏离先秦人文传统的抉择时，已不可避免地发生了历史性的分裂。这种历史性分裂往往以经今古文之争的形式表现出来，**其实质却是代表王权现实政治利益的“王者之儒”，与代表先秦世俗人文价值取向的“教化之儒”之间相互冲突的反映**。

两汉儒生被“王者之儒”意识形态化以后，其发展趋势是有意压抑“教化之儒”自身的拓展。因为意识形态在强调社会真实性某一方面的同时，常常忽略和压抑其他方面，以致于儒生为博得王者青睐，不得不放弃许多先儒的教化遗训。史籍中这方面的例子很多，《汉书·李寻传》中记载，汉哀帝即位，下诏问灾异之情，李寻上书谏言，其论证主要依据儒学传统理论“稽之五经，揆之圣意”。是一篇颇为典型的以先秦“教化之儒”的口吻劝戒王者的政论，结果自然如孔孟游说于诸侯一样，不为哀帝所见用。李寻于是转而利用齐人甘忠可造作的《天宫历》、《包元太平经》等谶纬之书。甘忠可扬言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道”。甘忠可虽然最终被处死，其弟子夏贺良仍私下传授此言。李寻知晓后向哀帝引见了夏贺良，夏氏向哀帝力陈“汉历中衰，当更受命”，哀帝信以为真，立刻改建平二年为太初元年，号曰：“陈圣刘太平皇帝”，李寻亦以此而贵显。还有一个显著例子是，董仲舒在《天人三策》中也谈“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成。”但仍是以谶纬之言作为重要的理论框架，这就在无形中压抑了传统教化原则的拓展。《春秋繁露》中对此说得很透彻：“王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。所以明易姓，非继仁，通以己受受于天也。王者受命而王，制此月以应变，故作科以奉天地，故谓之王正月也。”[86]

总之，两汉的“王者之儒”通过“政治巫术”的操纵和“政治神话”的制作，为儒学的人文理论披上了一层准宗教的外衣，从而抑制了“教化之儒”发展活动的空间。此一时期儒士阶层的演变呈现出“内聚性”特征，即运思的重点聚焦于政治

轴心，儒学话语的发展也带有强烈的政治功利目的。

（2）“教化之儒”在基层区域的复兴

上面我们曾重点分析了新兴的“王者之儒”如何通过营造政治巫术式的非理性氛围，成功地使自己重新进入政治系统。儒学一变而为王权统治轴心不可或缺的意识形态资源。[87]我们也同样注意到，“王者之儒”地位的上升，是以压抑先秦“教化之儒”的人文传统为代价的。尽管古文经学家致力于先秦典籍的注疏与保存，却因为过于注重典籍源流的辨析考证，而相对忽视了其中心性微言的发掘。所以黄百家曾经评论说：“孔孟之后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。”[88]王充也曾感叹说：“诸生能传百万言，不能览古今。守信师法，虽辞说多，终不为博。”[89]明确指出汉儒经学家过于注重技术传承的因素，缺少对先秦“教化之儒”真正精神的理解与感悟。至于两汉儒学谶纬与真典并重，神话与真实同存的混乱状况，更为后来的儒家学者一语道破，《宋史·道学传》曾云：“两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，异端邪说起乘之，几至大坏。”

后世对汉儒清算得最为彻底的恐怕首先要算唐代韩愈的“道统说”了。韩愈认为儒家核心人文传统的延袭在汉代根本就是一个空白。韩愈“道统”的传承公式是：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”[90]韩愈的“取消论”后来得到许多儒家学者的赞同。《宋史·道学传》认为汉以后“千有余载，至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学。”朱熹更认为“道统”的真正接续还要晚一些，河南二程才是合法继承者，所谓“宋德隆盛，治教体明，于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟子之传，……然后古者大学教人

之法，圣经贤传之指，粲然复明于世。”[91]朱熹也以“道统”的正宗传人自诩，声称“虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。”[92]其他儒学流派的宗师也常来争夺承继“道统”之帜。如陆九渊亦云：“窃不揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而一始明也。”[93]

倘若我们超越历代儒家意气门派之争的层面，来看待“道统”作为历史话语的传袭问题，就可发现所谓“道统”传承之辨实际上拉开了宋明“教化之儒”复兴先秦儒家人文传统、挣脱“王者之儒”学术垄断的序幕。“道统”内涵的未定态势和传承路径的歧异，也为儒家学派在更深层次学理上的分化提供了可能的空间。韩愈“道统”说实际上蕴涵着一个极为绝对性的价值判断，即儒家的精神价值以及其中体现出的社会原则至汉代已湮灭于无形。换句话说，汉儒虽做为一个阶层而存在，却在传承“道统”的意义上被逐出了儒门。故从当今的角度诠释，韩愈及以后宋明儒家的“道统论”中，已暗示着“教化之儒”与“王者之儒”分野与对立的格局，只是他们在阐扬“教化之儒”的价值观时，并没有揭示“王者之儒”的成因及其与王权的依附关系而已。

宋明以来，“教化之儒”的复兴运动是一个颇为复杂的过程，有关这方面的研究著作可说是汗牛充栋。因此没有必要对其形成的全过程再做一次全方位的考察。我们只在此比较简括地抽出三个层面的特征，叙述一下宋明“教化之儒”在复兴“道统”话语及其传播过程中与汉儒的基本区别。这三个特征概括起来就是：扬心性；别地域；促分流。

先说说扬心性。汉儒与先秦“教化之儒”的重大区别乃是在于其话语结构较为忽视对儒学人性伦理原则的传承，而是偏

重于描述构造准宗教性宇宙秩序观念，这与“王者之儒”的功利目标是颇为一致的。毫无疑问，汉儒所营造的“政治神话”和相当繁琐的宇宙哲学体系，为官僚体制的最终完型，提供了有序而又严密的论证。“王者之儒”自身也在此哲学体系的构造中完成了自身的转型，也就是说基本完成了“儒——吏”同构的“士大夫政治”模式基础的构建。

唐宋以后儒家学者的思想取向与汉儒有相当大的不同，他们常常精研尧舜所传“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”的道统密旨，以人心、道心为出发点，去领会先秦师儒的真精神，从而使道统思想具体化为十分实用的伦理性准则。这种寻求内在超越的倾向性是对汉儒宇宙哲学的一个突破，也是对汉儒压抑教化人文传统的一种反动。明代以后，儒士阶层更把心理悟道的直觉修炼方式推向了极端。《明儒学案》中曾述及明代大儒陈献章（白沙），为了使悟证天理的途径由向外寻求转为向内寻求，甚至废弃经书而不观，声称：“若以外事为外物累己，而非此之谓，则当绝去，岂直省之云乎。”“学劳攘则无由见道，故观书博识，不如静坐。”[94]博览经书曾是构造宇宙哲学的基本训练手段，而一旦对天理的推求服从于世俗感性顿悟，研读经书的渐进工夫就会显得十分迂腐。

从根据天人之分的政治哲学，杂以谶纬以窥王者之好恶，到淡化宇宙的神性色彩，进而束经书不观，从静中企盼心灵悟证出端倪。儒学经过向先秦“教化之儒”复杂的回归运动，把孟子道德本体哲学推向了极致。这在心学大师王阳明的言论中表现得尤为突出。他说：“心之本体，原自不动；心之本体即是性，性即是理。性无不动，理无不动，集义是复其心之本体。”[95]“理也者，心之条理也，发之于亲则为孝，发之于君则为忠，发

之于朋友则为信。千变万化，至不可穷竭，而莫非发于吾之一心。”[96]阳明以内心为启悟原点，超越了两汉儒生构筑的宇宙论体系，使“心即理”的传统哲学范畴日益由外在的抽象规范转化为内心的感性欲求，儒学的人文化形态到了王阳明阶段终于复兴发展至一个巅峰状态。[97]

宋明“教化之儒”颠覆汉代经学的举动固然是儒学历史发展的内在要求，但外来文化的渗透因素同样起着不可忽视的作用，其中禅宗的影响尤为显著。禅宗对宋明新儒学的渗透经过了相当长一段时间的潜移默化过程，它避免从正面与儒学传统价值观发生冲突，而是通过与先秦“教化之儒”的心理悟证原则相沟通，不知不觉地诱使儒学脱离了以两汉谶纬之学为支柱的非理性思潮，而归于世俗人文之道。由于中国缺乏西方社会中“精神之剑”（宗教）与“世俗之剑”（王权）之间互争雄长的教俗对峙与较量，中国宗教精神的入世转向只能避开与王权政治的表面冲突而进行一场“悄悄的革命”。从表面上看，禅宗的入世转向似乎是被世俗的政治权力所规约转化，成为扶持相关的儒学伦理的一种生活方式，实则禅宗入世转向的最大功绩乃在于淡化了佛教的制度化倾向，把王权控制的制度化宗教与泛化于民间的世俗宗教沟通起来，打破了王权对宗教思想体系的垄断与独占。宋明新儒家“儒表佛里”的倾向日益明显，盖与禅宗对官方宗教的非制度化冲击过程有关。[98]

禅宗大致在两个方面深刻影响了新儒学的话语形构方式。第一方面是文字禅的出现使宋明新儒学的著作更加口语化，如《朱子语类》、《传习录》等虽为后人及弟子所录，然其形式亦仿禅门之顿悟即明之道。江藩在《宋学渊源记》中总结道：“儒者辟佛，其来久矣，至宋儒辟之尤力。然禅门有语录，宋儒亦有

语录；禅门语录用委巷语，宋儒语录亦用委巷语，夫辟之而又效之何也？盖宋儒言心性，禅门亦言心性，其言相似，易于混同，儒者亦不自知而流入彼法矣。”[99]宋代以前，禅学就以“公案”的形式保存平时悟证所得之体验，但仍以“机缘”语句为主，以便用来作判断悟证是否正确的标准，以构成“现成公案”，同时又可作为资料去印证古人对所阐述之道理的领会。由于一般所传公案均较简略，语句意义总是玄机四伏，不利于与文人学士的交流和思想的播衍，所以禅师往往用偈语、诗歌等儒士阶层喜爱的方式去解说禅意。开创这一风气的临济宗存奖一系的第四代人汾阳善昭收集古人语句一百条，每条各用偈颂来陈述，称为“颂古”，大大淡化了“公案”的深奥玄妙的色彩。云门宗的雪窦重显也作了“颂古”一百条，此风一开，便使禅宗走上了从文字禅中追求悟证之路。后来临济派的圆悟克勤采用雪窦的材料，编成了《碧岩录》，从此禅宗在文字方面与儒士阶层的沟通达到了一个新阶段。[100]

禅宗第二个方面的影响是，因为禅师经常到各处传法布道，各地往返游历问学的人数相当多，有时须在当地解决生活困难。宋以后各地禅师和悟道者形成一种到处流动的所谓“行脚参访”的风气，学禅者常常游州猎县，不辞千里地交互寻访，参禅悟道已不限于个人，往往是宾主互相激扬驳难，应对之间产生了所谓“机锋”和“机用”，还有讲家的所谓“机镜”，并逐步形成固定的句式。这些句式由于学徒的流动散播，最终形成了“语录”。学禅者的这种参访辨难风气对宋明新儒学的讲会与游学具有深远的影响。各种冠以诸如《求心录》、《传习录》、《会语》、《语录》、《日省录》等名目的儒学著作，从辩答形式到论证思路诸方面日益呈现出口语化的趋向。《明儒学案·耿定理

传》中记载："京师大会，举中义相质。在会各呈所见，先生默不语，忽从座中崛起拱立曰：'请诸君观中'，因叹曰：'舍当下言中，沾沾于书本上觅中，终身罔矣。'在会中因有省者，其机锋迅利如此"。这只是个极为普通的儒生受禅宗影响的例子，但已从侧面反映出宋明"教化之儒"有别于两汉"王者之儒"的某些思维与行为特征。

宋明儒士阶层以重建"道统"的形式完成了反叛两汉儒学回归先秦师儒形象的复杂过程，从儒学演变的历史动向观察，这不仅是一种逻辑再建的过程，而且也是儒士阶层在地域空间中重新寻求组合的过程，这就是我们所要揭示的"儒学地域化"现象。"儒学地域化"现象比较完整的概念表述应包涵三个要素：（1）从空间发展上看它是一个地理分布与分化的概念；（2）从组织形式上看它是一个民间化的过程；（3）从内容构成上看它是一个向人文话语转型的时期。其中第一点要素具有核心理念的性质，后两点要素均由此派生而来。

儒学在南宋政权偏安于江左之后，逐渐以各个地域为单位陆续出现了多种类型的儒学派别，这些流派随着时间的推移越来越向南方的广大地区延伸拓展，且往往冠有区域性色彩甚浓的名称，如关学、洛学、闽学、濂学、岭学、浙宗等等，这些流派与两汉经学体系因强调王权的向心力而消弥地域性差异的传统取向殊为有别，是为"别地域"。其实，早在春秋战国之际，学术流派之分布即与地理区域有暗合之处，梁启超在《中国地理大势论》中就曾分析道："孔墨之在北，老庄之在南，商韩之在西，管邹之在东，或重实行，或毗理想，或主峻刻，或崇虚无，其现象与地理一一相应。"[101]梁启超认为，到了汉初："虽以窦后文景之笃好黄老，然北方独盛儒学；虽以楚元王之崇饰经

师，然南方犹喜道家。《春秋繁露》及其余经说，北方之代表也；《淮南子》及其余词赋，南学之代表也。”[102]若仅以经学自身的分化而论，到魏晋南北朝时期也已经有了明显的南北学风之别，故《北史·儒林传》云：“南人简约，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”在唐宋以前，由于受到王权统治区域范围的制约，以及儒学体系中官学化内涵的限制，富有个性的儒学流派始终没有出现，特别是淮河以南地区更付阙如，只是到了唐宋之际，儒学的空间拓展局面才顿为改观，出现了多流竞进的复杂态势。特别是其分布范围已突破了唐宋以前以淮河为线划分南北学术格局的传统，而达致了长江以南的广大地区，以致于后世学人归纳儒学流派之分化趋向时，不得不依照地域单位进行界分定位。如学术名著《宋元学案》的框架结构，就在相当大的程度上是以区域分化的眼光来审视宋元学术的演化发展的，其中不少学案甚至径以区域命名，如“泰山学案”、“庐陵学案”、“岳麓诸儒学案”、“涑水学案”、“临川学案”、“衡麓学案”、“沧州诸儒学案”、“二江诸儒学案”等，从南北学风的区域分野与学派创始人的地区籍贯观察，南北学派的分布比例也渐趋于均衡。《宋元学案》中既记载有北方大儒胡瑗（泰州人）、孙复（晋州平阳人）、司马光（陕州夏县人）以及邵雍、二程、张载等公认的北方名儒的言行，又载有南方巨子王安石（临川人）、欧阳修（吉州庐陵人）以及朱熹、陆九渊、张栻等名家的事迹，宋学由此形成了驳杂纷呈、多元互动的宏大格局。柳诒徵曾经感叹：“宋儒之学，派衍支分，不可殚述”，以致于“必无一定义以赅之也。”[103]

明代以后，儒学的区域分化愈趋于细腻多变，而且南派儒学的势力渐占上风。《明儒学案》所条述的儒家学派，按区域分

布的比例估测，南派儒学如东林学派、白沙学派、甘泉之学等几占篇幅的三分之二，仅《姚江学案》就析分为浙中王门、江右王门、南中王门、楚中王门、北方王门、粤闽王门等数支。当然，作为王门学人的黄宗羲撰写此书时分配儒家派别篇幅的倾向性在其中起了相当关键的作用，但是儒家学派区域分化的重心已移至南方则是不容置疑的事实。清代学术格局的分化趋于东南之域的走向更加明显。直隶京兆地区曾一度成为孙夏峰、颜习斋、李恕谷、王源诸辈北方大儒的传道重镇，但乾嘉以降，考据学盛行之势使北学声光锐减，只有翁方纲、纪晓岚之官学尚有余波回响。至于传统北学的传承线索就显得更加模糊，晚明虽有吕坤等人以复兴洛学为帜，但大部分北方学人却承袭的是朱子学或阳明等南派儒学精髓，而少有直传洛学渊源者。

清代学术集萃于东南，并大致体现出了两个特点：一是原有文化繁盛区域的学术流派演化更趋向于多元，梁启超曾就此现象发问："何故文化愈盛之省份其分化愈复杂——如江南之与江北，皖南之与皖北，浙东之与浙西，学风划然不同。"[104]江浙皖作为一大学术区域，自从崑山顾亭林开吴学门派以来，遂衍为程朱、陆王、掌故、经学、西学、校刻书六派。至于无论是常州学派与扬州学派的跨区之别，还是浙西、浙东学术的一省之分，都昭示出儒学区域分化的历史轨迹。二是原来被视为文化荒漠的地区如广东、湖南等地，在清中叶以后呈现了学人辈出的局面，比如活跃于咸同年间政坛的湘人群体，与粤派经学大师陈澧、朱九江、康有为相继崛起于岭南都是这方面的实例。

与"儒学地域化"现象第二层内涵相关的意蕴是，这些以地域为基本单位的发散式儒学流派类型，继承了先秦儒家学派的分化传统，其内涵与两汉发展起来的官学化儒学宇宙观念和"政治

神话”体系大为不同。儒家分流乃孔子既没后之事，到战国晚期，韩非辨析儒墨歧义时，才提出“儒分为八，墨离为三”的看法。后人则提出，儒家分化远不止于八家。[105]儒学自从以星罗棋布的地域流派形式出现以后，分散于各个地区的思想家从各自的角度出发，开始击破两汉儒生以方术谶纬之学构筑的非理性化思潮的壁垒，逐步恢复春秋战国时期教化之儒的许多特征，从而把儒生阶层的功能分化推进到了新的阶段，是为“促分流”。宋明之儒也从两汉注重吏治技术与王权统治合理性论证的“官学之儒”中分离出来，重新强调“以教化为先”的世俗人文传统，并通过“书院”“乡约”等组织结构予以凝固化，从而在理论形态和组织构成两方面实现了向先秦儒学的复归和超越。

“儒学地域化”现象的第三层涵义与前述儒学“扬心性”的思维特征实相表里，构成了本书所叙述之近代知识阶层区域互动的基本背景元素。宋明儒家对儒学理论中“心性”层面的发掘诠释，实际上就是对先秦儒学人文话语的复述与重构过程。因此从“扬心性”这一角度来说，“儒学地域化”之思想内蕴与传统的“宋明理学”概念涵义十分相近。正如柳诒徵所论：“盖周程诸儒，因擅道学之正统，而自安定泰山以下，乃至荆蜀之学，虽有浅深纯驳之差，而其讲求修身为人之道，则同一鹄的。”[106]言已至此，我们可以看出，建立在地域分化基础之上的宋明新儒学，确乎具有与以往的儒学发展形态迥然不同的诸多特征，这些特征从空间上考虑又非传统的“宋明理学”一辞所能涵括，故我们在本书中称之为“儒学地域化形态”，而一般不称之为传统概念上的“宋明理学”。

以上我们着重分析了“教化之儒”与“王者之儒”在精神形态方面的歧义性。至于“王者之儒”与“教化之儒”在官僚

结构内的互动联系作为更纵深的文化背景要素尚未过多涉及，这里似有必要预先作以下几点提示和交代：

第一，宋明“教化之儒”和先秦“教化之儒”的最大区别乃是在于，前者已完成了在官僚政治系统之内的角色分化过程。相当一部分儒生已具备了“儒生”与“文吏”的道艺双重身份。而后者则基本上尚活动于较纯粹的文化领域，常被摒于政治系统之外。在宋明以后的历史境遇中，“教化之儒”与“王者之儒”有可能通过科举制的中介渠道互换位置。一般来说，拥有高位的“王者之儒”因贬黜等原因可以下降至“教化之儒”的位置；“教化之儒”也可以通过应试手段上升至“王者之儒”的高度。从此点观察，“教化之儒”与“王者之儒”的角色是可以合二为一的。

第二，宋明“教化之儒”的相当一部分人在结构上已转型为“绅士阶层”，他们沉潜于相当广阔的基层社会中，从“制度性角色”和“文化性角色”的界定来说都是边缘性的。从“制度性角色”而言，他们是沟通中央王权与地方社区的中介阶层，却又与地方性胥吏的纯行政性功能角色有别；从“文化角色”而论，绅士阶层可能信奉的是一套非官方的儒学价值原则，如心学、岭学观念等等，所以与王权核心周围的儒士相比，他们的文化角色也是边缘性的，但从社会动员和社会整合的角度看，由“教化之儒”转型而来的绅士常常身在民间基层（多处于国家行政机构之外）行使统治教化职能，成为广大区域中的基层统治精英。他们与国家机构中的“王者之儒”权力精英区别在于，他们既是基层社会（非国家）的统治支柱，又是定型国家基本制度框架（institutional framework）的社会整合力量，所以其社会角色相对政治权力轴心而言仍是边缘性的。

第三，就文化层面的控制范围估计，相当一部分非官方的“教化之儒”学派控制着科举制外的绅士思维与行为准则，他们也常常通过一些私属机构或公共设施如书院、讲会等形成私学论辩的群体话语氛围以对抗官学。有鉴于此，下一节我们将对儒士阶层的空间分布情况及其在官僚体制内外的角色定位做进一步的分疏。

第五节 儒学地域化与知识群体空间流动的边缘化

1. 政治轴心与文化轴心的离合及其后果

如前所述，所谓儒学地域化过程，是以非官方的儒学流派呈区域性的分散崛起状态为其标帜的，这与两汉儒学呈凝聚性、单一性的特征构成了鲜明的对比。两汉王权统一局面的巩固，把游走于四方的儒士吸摄于政治轴心的周围，并运用定于一尊的方式使儒学话语成为官方意识形态。这个过程从空间地理分布格局上透视，是从“面”（文化系统中的私学之儒）转化为“点”（王权轴心之儒）的过程。两汉时期，文化重心集中于齐鲁梁宋等北方地区，其位置也基本与政治轴心的分布相叠合，文化重心所在地往往就是儒士阶层活动最为密集的区域，这是与两汉时期统治版图的有限性相一致的。那么这里就出现一个问题，两汉以后随着南北文化的迁徙，政治轴心与文化轴心之间的互动分合对儒士阶层空间构成状况是否有一定影响呢？

纵观中国整个历史的发展演变，政治轴心与文化轴心之融

合与分移大致经历了三个比较大的阶段：两汉至隋唐是第一阶段，在此历史时期中，政治轴心与文化轴心全部集中于北部地区，即淮河以北地区。西汉初年，汉高祖接受谋士娄敬建议，沿袭秦制，定都关中，政治轴心由此集中于关中地区，文化轴心则在传统礼仪之邦齐鲁地域一带，汉初五经大师皆为齐鲁人，雅乐大师如叔孙通、制氏亦皆鲁人。叔孙通创制了《嘉圣》、《登歌》、《休成》、《永安》等宗庙乐曲，制氏"以雅乐声律世世在大乐官"，[107]齐地则出方士，为儒士构造谶纬政治神话提供理论依据。所以齐鲁之地在西汉一直是政治轴心的文化之源。东汉政治轴心西移至洛阳，颍川、汝南均以士人分布密集而著称，洛阳又成为雅乐的中心。诸帝庙均设乐舞，章帝时增制《月令迎气乐》，顺帝行辟雍礼，也开始作乐，建安时还恢复了古代的"八佾之舞"。洛阳的"大予乐"是专门的雅乐机构，汇集着全国的雅乐。[108]从区域分布的范围观察，这时政治轴心与文化轴心可以说是基本叠合。宋以前，政治轴心变动轨迹是作东西向的移迁，也就是从长安向洛阳、开封移动；文化轴心直到北宋全盛之时，也凝聚在洛阳和汴京之间的中轴线上。

第二阶段从南宋开始，政治轴心与文化轴心短暂集聚于江南地域的趋向十分明显。中国文化发展到北宋末年，重心已无可置疑地趋向于东南地域。北宋政权的崩毁，使汉族王权在北方失去了立足之地，近人论其故云："虏马南来，胡氛暗天；河北关中，沦为左衽；积时既久，民习于夷；而中原甲姓，避乱南迁；冠带之民，萃居江表；流风所被，文化日滋。"[109]政治与文化也从开封、洛阳的东西向轴心，转移到了苏州、杭州的南北向轴心，这是中国历史上政治轴心与文化轴心的第二次叠合。第三阶段始于明初定都于金陵，可以看作是南宋政治与文化轴

心叠合状态的一种延续。然而明成祖朱棣为御蒙古的进攻，又心羡中原之“龙脉”，遂从金陵北上重建京都，致使政治轴心又回归于北方地域，而文化轴心从此却始终滞留于南方地区，以至于直到明末仍有学者力主建都于江南乃为上策，慨叹昔日迁都之弊。黄宗羲就曾说过：

或曰：有王者起，将复何都？曰：金陵。或曰：古之言形胜者，以关中为上，金陵不与焉，何也？曰：时不同也。秦汉之时，关中风气会聚，田野开辟；人物殷盛。吴楚方脱蛮夷之号，风气朴略，故金陵不能与之争胜。今关中人物不及吴会久矣，又经流寇之乱，烟火聚落，十无二三，生聚教训，胡非一日之所能移也。而东南粟帛，灌输天下，天下之有吴会，犹富室之有仓库匮箧也。今夫千金之子，其仓库匮箧，必身亲守之，而门庭则以委之仆妾。舍金陵而勿都；是委仆妾以仓库匮箧，昔日之都燕则身守夫门庭矣，曾谓治天下而智不千金之子若与？[110]

黄梨洲的观点颇能代表当时士人的共同看法。昔日的关中人物既然已不及吴会之盛，政治轴心构建于北方自然失去文化轴心的支持而成为无源之水，无本之木。黄梨洲的感叹当然并不能扭转帝王延袭传统的心态，历史上的政治轴心在大多数情况下均与文化轴心相分离则已成为不移的事实。梁启超在《中国地理大势论》中曾列表比较了黄河流域与扬子江流域王权建都的数目，前者始于三皇而至清代，后者始于三国的吴而至明代。其结论是：

北方宅都时代而南方无他都者垂二千余年；其南方宅都时代，而北方无他都者，惟明太祖建文共二十五年耳。

……数千年王霸之国都，其在黄河流域者十六，得姓三十六；其在扬子江流域者二，得姓十；其准黄河流域者一，（北京）得姓四；其准扬子江流域者三，（成都临安湖南）得姓六；其不在两流流域内者五，得姓七。数千年政治都会，略具于是矣。[111]

梁启超提出的“其在政治，北方视南方常占优势”的证据是十分有力的。我们不妨在此问一句，历史上这种政治轴心与文化发达区域日益疏离的现象，是否有其内在的历史涵义。在我看来，二者的分离起码可以构成两个层面的特殊意义。第一个层面的意义是，促成了两汉以后的儒士阶层逐步放弃了以谶纬“政治神话”和繁琐经学体系作为安身立命之主导依据的价值取向，进而诱发了“教化之儒”的觉醒，有关这方面的考查在上一节已有申论。第二层面的意义是，政治与文化轴心的疏离，改变了儒生在空间分布上与政治轴心交相叠合的历史命运，促成王权统治方式在两汉以后发生了重大变化。在两汉建构帝国官僚体制的过程中，“教化之儒”参与了社会总体性权力的分化过程。一部分儒生通过科举制进入职业官僚系统，而相当一部分儒生则凭恃其地域化儒学培育而成的教化能力，在基层形成了与官僚系统相对分离的实际治理权和非正式影响力。

南北政治轴心与文化轴心的迁移，不仅为“教化之儒”的崛起提供了历史的契机，而且也引起了帝国政治统治方式的巨大变化。两汉时期，以王权为原点的政治轴心，在治道层面上主要承袭了秦王朝的吏治原则。章学诚曾云：“以吏为师，三代之旧法也。秦人之悖于古者，禁诗书，而仅以法律为师耳”。[112]在意识形态领域儒生则把主要精力放在构筑王者权威的宗教合法性基础之上。如果仅就儒生的命运而言，官僚体系的运转一旦以刑名吏法为治

术的主要导向，就会相应排斥儒学的基层教化原则和功能，而多以干禄仕进，研求经学作为吸摄儒士阶层的手段。在“吏道”凌于“师道”之上的情况下，儒生少有可能于基层管理方面充分发挥教化的职能；在政治核心范围内就更无法以轨道立化的伦理原则匡正王者，只能以天谴灾变警示吏治的弊端。儒生不但以究通天人之际为中介向王权提供神性的理论模型，而且也被迫使自身从“教化之儒”向“吏治之士”方面转化，这就是所谓“阳儒阴法”或称“儒家的法家化”。

两汉“以吏为师”的治道原则与根据“政治神话”准则构筑的集权统治网络，其有效实施的范围常常以地域空间的狭小为其可行性的重要尺度。从空间分布上看，王权轴心最早集中于北方很狭小的区域内，这是其拓殖疆土的有限性所造成的必然结果。从官学知识构成本身来看，“政治神话”的神秘与经学体系的繁琐也恰好与这种空间凝聚格局相吻合。随着拓殖疆土能力的加强，王权传统意义上的统治能力却呈反比式地受到了限制。因为吏治刑名作为官僚制统治的主要手段，与更广大传统基层社会中的血缘组织功能如家庭结构、宗族人伦系统等等并没有建立起真正有效的联系，而是单纯靠一套自上而下的强制方式作为维系君臣乃至民众的政治纽带。因此，王权必须在基层重新选择不同于职业技术官僚的新兴势力以为吏治的补充，“教化之儒”（后演变为绅士阶层）作为体制外协调力量便应运而生了，“王权”与“绅权”的对峙格局也开始形成。与之相对应，地域化儒学的多元化性质也日益凸显出来。

“王权”与“绅权”的对峙实源于吏治控驭能力日趋于有限的缘故。王权轴心从汉代开始日益吸摄儒生参与其中，而摒弃了用单一的严刑峻法控驭社会的方式。这种“文吏”与“儒

生”相融和的祛除巫魅（dischantmene）过程固然由多重原因聚合而成，诸如王权自身统治的需要，官僚机构自身发展运作的要求，刑法吏治易导致社会动荡等等，但地域性的因素似乎也应在考察视野之内。一般说来，王权运用纯粹吏治控驭基层的能力应大致与其地域空间的拓展延伸成反比，即王权拓展的地区愈广大，纯粹吏治的控驭能力相对就愈薄弱。在这种情况下，王权如果不发掘乃至动用诸如“教化之儒”之类的新型统治资源的话，王权自身的巩固就会成为一大问题。当然，儒生角色的转型也有一个相当漫长的过程，直到隋唐时期，儒生虽已完成了向“文吏”身份的过渡阶段，但儒生的“轨道立化”一面仍被压抑着，而屈从于“优事理乱”的吏治功能。王符在《潜夫论·衰制》中曾经说过：

> 君立法而下不行者，乱国也；臣作政而君不制者，亡国也。是故民之所以不乱者，上有吏；吏之所以无奸者，官有法；法之所以顺行者，国有君也；君之所以位尊，身有义。义者，君之政也；法者，君之命也。人君思政以出令，而贵贱贤愚莫得可违也，则位于上而民氓治于下矣。

这里面不包含任何的感性教化与血缘温情的成分，同时也昭示着王权并不打算把主要精力花在发掘古已有之的道德教化原则之上，也不打算特意加强“家”与“国”之间的联系纽带。[113]

如果把两汉实际统治区域与儒学渗透程度两相比较，就可以发现二者的差异还是很大的。虽然汉初王权势力已延伸至岭南地区（汉武帝已设交趾刺史部），但广大南方地域仍基本处于“火耕而水耨”[114]的荒蛮野旷的状态，岭南地区更是“山川长远，习俗不齐；言语同异，重译乃通；民如禽兽，长幼无别；椎结

徒跣，贯头左衽；长吏之设，虽有若无；自斯以来（汉初）颇徙中国罪人杂居其间。”[115]览视两汉地理图，可见西汉的人口与物产，绝大部分集中于黄河中下游流域。[116]这完全可以证明，两汉实际控制的政治范围与文化区域基本叠合于北部地区，而区域控制范围的相对狭小又使得两汉以“吏治”为主的统治方式有可能短暂地承担起运转社会结构的职责。

随着文化与经济轴心不断向南推移，南北疆域之分的界限也越来越向南推进。宋以后基本以长江为限，设定了南北文化的最终分界。一旦统治的版图和疆域超越了一定的尺度，王权的统治方式就不可能完全依赖两汉自上而下的政治威慑力与“以吏为师”的法治原则，它必须动员南方广大地域中传统的基层社会组织力量，调动如血缘网络、宗族结构以及教化伦理原则等等乡土势力，作为理性官僚制体系的一种补充。顾炎武对此变化看得十分明白，他说：

> 法制禁令，王者之所不废，而非所以为治也，其本在正人心厚风俗而已。……欲专大利而无受其大害，遂废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，特与古异，而威柄最为不分。……故人才衰乏，外削中弱，以天下之大而畏人，是一代之法度又有以使之矣。又曰：今内外上下，一事之小，一罪之微，皆先有法以待之，极一世之人志虑之所周浃，忽得一志自以为甚奇，而法固已备之矣，是法之密也。然而人之才不获尽，人之志不获伸，昏然俛首一听于法度，而事功日堕，风俗日坏，贫民愈无告，奸人愈得志，此上下之所同患，而臣不最诬也。又曰：万里之远，嚬呻动息，上皆知之。虽然，无所寄任天下泛泛焉而已。百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而群臣不與也。”[117]

一句“其本在正人心厚风俗而已”，实际已道破了唐宋以后基层社会统治的玄机。顾炎武的观点很明确，在南北文化基本已实现了融合转移之后，帝国的统治已不能仅仅依赖于严刑峻法与王者的绝对权威，而必须辅之以其他的教化手段。如果“百年之忧，一朝之患”均系于王者一人之身，其效果只能是适得其反，其结果必然无法真正控制基层社会。作为理论上的一种概括，顾炎武的结论是有一定历史依据的。我们在以后的引证中将会看到，唐宋以后的统治者确实已经开始重视利用南方“教化之儒”的势力巩固自身对广大区域基层社会的统治，同时科举制从创立到完善一直在极力抽取和调适“教化之儒”控制的地方资源，所体现的也是这一思路。

艾森斯塔德（S. N. Eisenstadt）在剖析中华帝国的官僚制结构时，曾经精辟地指出，帝国统治者的扩张目标（包括武力、领土与经济资源的拓展）总是在文化方面被表达出来，并且是作为文化价值与取向的从属物而形成的。即使一位皇帝热衷于纯粹的军事扩张目标，但是他贯彻这一目标的能力，在很大程度上依然取决于文化取向的群体。艾氏把这种“文化取向”与其他官僚体制的“政治—集体取向”、“经济—社会取向”、“自我维护取向”等等区别开来。[118]我的理解是，所谓帝国的“文化取向”实际上昭示着帝国统治者在更广大的地域里拓展势力、凝聚资源时，已经不可能仅仅依靠职业官僚阶层的控制能力，而是必须动员运用基层“教化之儒”的“德治”手段，以为“吏治”的补充。因此，统治者与“教化之儒”之间，绅士阶层与职业官僚之间就会产生某种冲突与融合的张力关系。正如艾氏所言：“统治者与儒家士大夫之间的各种紧张贯穿了整个中国历史。皇帝倾向于强调大量各种各样的集体扩张目标，而儒家士

大夫则着意限制这些目标，而去强调文化目标与意识形态。”[119]由此我们从社会分化的角度可知，宋明以后的儒士阶层愈益疏离政治轴心而日趋于边缘化。

2. 影响“教化之儒”空间流向的若干动态因素

随着南北文化的迁移，知识群体地域空间分布的传统格局逐渐发生了巨大的变化。唐宋以前，北人多占据知识阶层的中心位置，这也是南人所不得不承认的。湘人贺之理曾在《南北刚柔论》中评价南北之别云：“南人多始强而中衰，北人多渐强而终盛。……自古圣贤，北方较多，盖得阴阳之中者。”[120]自宋代以后，官僚体制内部儒生的地域构成也发生了很大变化。南方儒生在政治轴心中的地位愈来愈有越过北人的趋势。由于中央王权在经济上日益倚仗江南流域，江南儒士的地位也随之提高。北宋太祖太宗两朝中，所有将相名臣几乎全部被北人垄断，真宗、仁宗父子先后起用王钦若（江西人）、丁谓（江苏人）为宰相，开始打破南人不为相的老传统，签书枢密院事陈尧叟原籍四川，亦属南方士人之列。南人势力的日益拓展曾严重危及北人在政治核心中的地位，以致于到哲宗朝不得不实行南、北分卷制，特许齐、鲁、河朔五路的北人别考，使南北取士的人数达到相对的均衡。[121]顾炎武在《日知录·北卷》条中指出北人自宋以后已呈衰败之象，“夫北人自宋时即云京东西、河北、河东、陕西五路举人拙于文辞声律。”[122]顾氏引《挥尘录》云：“（宋）国初每岁放榜取士极少，安德裕作魁日九人而已，盖天下未混一也。至太宗朝浸多所得，率江南之秀，其后又别立分数，考校五路举人，以北人拙于辞令，故优取。熙宁二年廷试罢三题，专以策取士，非杂犯不复黜，然五路举人，尤为疏

略。”[123]所以顾氏慨叹北人“文学一事不及南人久矣。”[124]

至明代，南方科第之盛仍保持不减的势头。明人王士性对此曾有一段评论云：

> 江南山川盘郁，其融结偏厚处则科第为多，如浙之余姚、慈谿。闽之泉州，楚之黄州，蜀之内江、富顺，粤之全州、马平，每甲于他郡邑。然文人学士又不拘于科第处，尝不择地而生。即如国初，刘伯温以青田，宋景濂以浦江，方逊志以宁海，王子充以义乌，虽在江南，皆非望邑。其后，李献吉以北地，何大复以信阳，孙太初以灵武，李于鳞以历下，卢次楩以濮阳，皆在江北。然世庙以来，则江南彬彬乎盛矣。[125]

如果从统计数字方面观察，明代以后南方儒生的优势就显得更为突出。明代自洪武四年（1371 年）到万历四十四年（1616 年），先后 245 年之间，每科状元、榜眼、探花和会元，共计 244 人。南方计 215 人，占 88%；北方仅 29 人，只占 12%。[126]清代 114 位状元分布在全国 17 个行省或单位。其分布情况是，陕西、河南、四川、顺天各 1 人，湖南、贵州各 2 人，湖北、江西、福建、广东、直隶、八旗各 3 人，广西 4 人，山东 6 人，安徽 9 人，浙江 20 人，江苏 49 人，山西、甘肃、云南、奉天等均无状元。[127]其中北方人占 13%左右，南方人则仍达到 86%上下。清代状元的地理分布若从时间上合观，则江苏状元垄断顺治朝的 62.5%，康熙朝的 76.19%，雍正朝的 60%，乾隆朝的 44.44%，嘉庆朝的 25%，与安徽并列第一；道光朝占 20%，名列首位，咸丰朝达 20%，与安徽并列第二；同治朝又占绝对优势，达 66.67%。浙江状元在咸丰朝达到 40%，超过一直领先的江苏，康熙、乾隆朝仅次于江苏。湖北状元在嘉庆朝达 16.6%，仅居

江苏、安徽（均为25%）之后。[128]又王跃生据科题本的统计，乾隆六十年进士录取率达到2.5%以上者，为江苏、安徽、江西、浙江四省，均为南方地区。[129]

南方儒生通过科举制大量涌入北方的政治轴心，不仅会改变原有职业官僚阶层人员区域构成的比例，而且从王权轴心意识形态话语构成的变化，以及知识群体与王权疏密之关系的空间表现两个层面，我们大致可以看出宋明“教化之儒”与两汉“王者之儒”的内在区别及其边缘化的程度。关于第一个层面，我们可以抽取出两个动态因素进行简略的考察：(1) 宋明之儒对王者谏言内容的变化；(2) 官儒从祀序列的变化。关于第二个层面，我们可以同样抽取两个动态因素加以对应分析：(1) 科举文体的择取；(2) 书院私人讲学的边缘性质。

从第一层面切入透视，宋明以来的南方儒生已逐步运用人文化、世俗化的儒学价值观，去替代两汉官学化的意识形态传统，进而使王权从单纯寻求外在的神性佑护，转而依恃自我“圣心”的感悟，构建起了一套以正心诚意为治国之本的德化政治哲学，其运用方式迥异于两汉功利型的纯粹吏治系统。下面我们引用两条汉儒与明代儒生进谏皇帝时的谏言以示对照。汉代大儒董仲舒在《天人三策》中曾对汉武帝进言：

> 王者欲有所为，宜求其端于天，天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生，是故阳常居大夏，而以生育养长为事，阴常居大冬，而积于空虚不用之外，以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功，使阴入伏于下而时出佐阳，阳不得阴之助，亦不能独成岁。终阳以成岁为名，此天意也。[130]

董仲舒依据天谴灾变，阴阳互动以警示王者，其政治理论

的着眼点显然放在王者对天地之变的感应上。至于王者自身的道德修养与这种感应的关系则并非是其关注的重点。这与两汉“以吏为师”，抑制“教化之儒”的价值取向是十分一致的。

再看《明史·叶伯巨传》中的一段谏言，洪武九年星变，皇帝诏求直言。以国子生授平遥训导的叶伯巨上书，略曰：“臣又观历代开国之君，未有不以任德结民心，以任刑失民心者。国祚长短，悉由于此，……求治之道，莫先于正风俗；正风俗之道，莫先于守令知所务；使守令知所务，莫先于风宪知所重；使风宪知所重，莫先于朝廷知所尚。……今专以狱讼为要，忠臣孝子义夫节妇，视为末节而不暇举，所谓宣导风化者安在哉？其始但知以去一赃吏，决一狱讼为治，而不知劝民成俗，使民迁善远罪，乃治之大者。此守令风宪未审轻重之失也。”[131]叶伯巨的结论是：“莫如敦仁义、尚廉耻。守令则责其以农桑学校为急，风宪则责其先教化，审法律，以平狱缓刑为急。如此则德泽下流，求治之道庶几得矣。”[132]

以天谴灾异正王者之心，显然已非明儒所擅长，而把王者的正心诚意与基层的轨德立化摆在狱讼薄书之事的前面，使之居于如此至要的地位，却是鼓吹“以吏为师”的汉儒所远远不及的。叶伯巨等明儒通过教化德治的优劣得失作谏诤之论，在儒学话语发展史上确是一个非常有意义的转折。

儒学发展到地域化阶段，已经不仅作为一种“教化之儒”的单纯理论形态而存在，而且作为一种行为模式或治世准则开始影响着王权统治方式的变化。所谓修身齐家治国平天下的治道模式，实际上是从宋明儒学地域化之后才真正成为王者与官吏的行为准则的。明儒以自身修养为原点，使儒家道德伦理泛化推行于整个官僚机构与基层社会，与汉儒不惜神化宗师孔子，操

纵天人感应之变，以博取进身之阶的作法几不可同日而语。从宋明以后进谏之论多言教化这点看，儒生在儒学实现了地域化以后，已开始对王者本身行教化之责。[133]特别是明以后，日益为儒生所强化的皇帝经筵进讲制度，更使王权日益脱离神秘主义式的两汉官学的氛围。明儒对王者行教化之例在史籍中记载甚多，下面再引数条以为佐证；《明史·张元桢传》称张元桢“充经筵日讲官……因请讲筵增讲《太极图》、《通书》、《西铭》诸书。帝亟取观之，喜曰：‘天生斯人，以开朕也’。”这是明儒用地域化儒学话语潜移默化熏陶帝王的突出事例。

有关史料也同样证明，进讲之人几乎均受到地域化儒学不同程度的影响。《明史·王鏊传》称王鏊“弘治初迁侍讲学士，充讲官……鏊博学有识鉴，文章尔雅，议论明畅。晚著《性善论》一篇，王守仁见之曰：‘王公深造，世未能尽也。’”明太祖见朱子学者李仕鲁，也曾说：“吾求子久，何相见晚也”。[134]

宋明以后，儒士阶层中大部分人逐渐与谶纬方术之流相脱离，同时也与混迹于宫廷之内的方士进行了长期的争锋，这与相当一部分汉儒与方士几乎流于一体而不可分离的同构现象形成了鲜明的对比。《明史·李俊传》曾记载：“当是时，帝耽于燕乐，群小乱政，屡致灾谴，……有星西流，化白气，声如雷，帝颇惧，诏求直言。俊率六科诸臣上疏曰：‘夫爵以待有德，赏以待有功也。今或无故而爵一庸流，或无功而赏一贵倖；祈雨习者得美官，进金宝者射厚利，……方士道流如左通政、李孜省，太常少卿邓常恩辈，尤为诞妄，此招天变之甚者。’”要求皇帝“疏斥群小，亲近贤臣；咨治道之得失，究前代之兴亡；以圣贤之经代方术，以文学之臣代方士；则必有正谊足以广圣学。”这段话揭示的关键之处，并不在于王者思想中多少仍保留着汉

代崇信方士的残余影响，而是昭示出儒生以一语“以圣贤之经代方术，以文学之臣代方士”宣判了谶纬之术已属群学末流，而几与佛道妖术相并列。也证明方术已难以像两汉那样具有通天地人神的话语控驭功效，从此不入于官学形态之列。两汉儒生依凭政治巫术以知天变，方术与圣学难分，至明代方术已和圣学水火不容，以致使正统儒士鸣鼓而攻，这确是个令人深思的变化。也说明儒学步入地域化之后，对政治轴心文化氛围的人文化改造是卓有成效的。

与谏言之变相呼应的一个历史现象是，宋明以后官学从祀系列发生了引人注目的变化。顾炎武《日知录·从祀》条中曾记载唐代人物的从祀情况，《旧唐书》太宗贞观二十一年二月壬申，“诏以左丘明、卜子夏、公羊高、谷梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛苌、孔安国、刘向、郑众、杜子春、马融、卢植、郑玄、服虔、贾逵、何休、王肃、王弼、杜预、范宁等二十二人，代用其书，垂于国胄。自今有事于太学、并令配享宣尼庙堂，盖所以报其传注之功。”[135]这里面所列举的配祀从祀之人几乎是清一色的北方经学大师。可知唐代与政治轴心相配合的儒生结构与意识形态仍以承袭两汉模式为主，直至“神宗元丰七年始进荀况、扬雄、韩愈三人”。[136]荀子乃“私门之儒”。扬雄为两汉学人，韩愈是孟子“道统”的宣示者，此时汉儒以经学传注有功的身份垄断从祀的局面已经开始被打破。“周程张朱五子之从祀，定于理宗淳祐元年，颜曾思孟四子之配享，定于度宗咸淳三年。自此之后，国无异论，士无异习。”[137]

从宋代官学从祀之人的更替可以观察两方面变化，一是兴盛于南方的理学巨子已初步渗透进王权统治集团核心，实施潜移默化的影响，而且大有替代北方经学巨子地位的趋势。二是

原来以北方齐鲁一带经学方术之士为官僚机构主要构成来源的政治轴心，也在逐步考虑改变自身所要依靠的知识群体地域分布结构，类似的趋向在明代从祀的变化中表现得更为突出。《从祀》条称："嘉靖九年，去戴圣、刘向、马融、贾逵、何休、王肃、王弼、杜预，又改郑众、卢植、郑玄、服虔、范宁，祀于其乡，二十二人之中惟存九人。"[138]原先作为王权政治轴心思想支柱的两汉经学家，在明代从祀数目骤减，几乎与宋明理学家持平，正说明王权四周儒生结构与文化氛围持续发生着巨大的变化。

宋明"教化之儒"在崛起之后，虽然也不断向王权政治轴心渗透，只是由于其产生之初就拥有世俗化、人文化的特性，故而在价值形态的追求方面以及在基层的社会角色定位方面，仍具有与职业官僚不同的独立意义。宋明之儒常常是既奔逐于科举网络之内以求干禄仕进，在王权轴心与官僚系统既定的框架中承担着行政技术职能；又不时游走疏离于王权吏治的监控之外，成为"士志于道"之古训的传承者；或演化为绅士阶层，加强了社区层次上的社会整合力量；其自身总是处于职业官僚（主体角色）与民间精英（边缘角色）的互动状态。

职业官僚与民间精英双重角色的互动，虽然可借助于诸如科举制的中介渠道，达至其人员流动的平衡点。但是从宋明以后知识阶层与王权轴心之间的对应关系而观，相当一部分经过儒学地域化洗礼的传统知识分子，却仍无法摆脱其边缘化的命运。这一点我们可以从科举制对应试文本的择取及书院私人讲学的兴衰状况中觉察出来。

科举文本的选择至元代起开始引入属于宋代地域化儒学流派的朱熹观点。史称元仁宗皇庆二年（1313 年），酌定科举条制

时，规定蒙古色目人第一场经问五条，《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》内设问，用朱熹《章句集注》，入选的标准是："义理精明，文辞典雅"。规定汉人南人，第一场明经经疑二问，《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》内出题，并用朱熹《章句集注》，复以己意结之，限三百字以上。经义一道，各治一经。《诗》以朱熹《集传》为主，《尚书》以蔡沈《传》为主，《周易》以程颐《传》、朱熹《本义》为主。以上三经，兼用古注疏。《春秋》用《左传》、《公羊传》、《穀梁传》及胡安国《传》、《礼记》用古注疏，限五百字以上。[139]可见一些属于地域化儒学范畴之内的宗师如程颐、朱熹等人的观点，在元代已基本和汉儒经师分庭抗礼。至清代，科举文本的选择亦依元朝旧例。如顺治三年（1646年）乡试规定，首场试"四书"三题，"五经"各四题，考生可自选一经。清政府规定的统一注疏标准也主要以朱注为主。如"四书"主朱熹《集注》、《易》主程颐《传》、朱熹《本义》、《书》主蔡沈《传》、《诗》主朱熹《集传》，《春秋》主胡安国《传》、《礼记》主陈澔《集说》，应试绝对不能溢出上述范围，否则就是离经叛道。由此可见，大部分宋明以后崛起的南方地域化儒学流派，如陆学（陆九渊）、岭学（陈白沙、湛若水）、心学（王阳明）等等，都被摒斥于官学正统之外。[140]这个现象足以证明，宋明"教化之儒"的精神资源虽时常被吸摄进政治轴心，构成吏治运作的文化背景，但在总体形态上仍处于帝国意识形态的边缘位置。这与绅士阶层在基层社区中的地位是相当吻合的。

宋明"教化之儒"从本性上而言颇为厌弃"苛政猛于虎"式的吏胥之治。尽管他们中的一部分已成为王权体系内的职业技术官僚，但从其怀旧复古的心态上讲，他们崇尚的仍是德治仁

政的传统模式。“教化之儒”精神资源向王权统治轴心的移动，受到正统意识形态的不断阻隔，迫使其经常采取游历辩难、书院讲学等精英聚会的方式，验证心性人伦之道，进而构成与王权治道原则时相抗衡的私门教化之风。书院的私门讲学课士，常突出两点功能：它一方面为“教化之儒”话语的传播提供体制外的流通渠道；另一方面则为处于边缘状态的非体制内知识群体构成组织化的活动空间。

据历史记载，汉儒中崇尚名节，志于隐逸者已不乏其人。有的学者认为，汉代社会中尚保持着一个“隐士亚群体”，“知识分子”角色在此时仍是主导角色（primary role）。[141]与宋明“教化之儒”相比，汉儒中的这些“隐士亚群体”也许远较宋明知识分子有更广阔的独立活动空间，但有一点可以肯定，其组织方式是极为松散的，基本上仍处于个体流动的态势。而宋明之儒则往往借助于遍布广大地域之内的私立书院，构成了一个相当庞大的群体流通网络，成为私门授学与“教化之儒”的凝聚象征。书院之名，始见于唐代，初起时为修书之所，尚无讲学聚众之名。五代至北宋之时，书院的性质开始发生变化，除为聚书之地外，已开始延师授学，并具私门养士的风格，《旧五代史·罗绍威传》记罗绍威“工笔札，晓音律，性复精悍明敏，服膺儒术，明达吏理，好招延文士。聚书万卷，开学馆，置书楼”。范仲淹曾记窦禹钧事云其“于宝南构一书院，四十间，聚书数千卷，礼文行之儒，延置师席。凡四方孤寒之士无供需者，公咸为出之，无问识不识，有志于学者，听其自至。”[142]此外如孟琪之创办南阳书院及公安书院，以收容流亡学生；又创竹林书院以处襄汉流寓之士。他若陈垲建天门书院以养淮士之颠沛流离者，都证明书院发展至此一阶段已具有十分鲜明的私学色

彩，在形式上也颇近似于先秦猎养游士之风。

书院从聚书修书之所发展为私门纳士之地，与儒学地域化之后“教化之儒”游历讲学、切磋驳难的问学风气有密切关联。李贽在《罗近谿先生告文》中曾描述了士人云游讲论的风采：

> 若夫大江之南，长江之北，招提梵刹，巨浸名处，携手同游，在在成聚。百粤东瓯，罗施鬼国，南赶闽越，滇越腾越，穷发鸟语，人迹罕至。而先生墨汗淋漓，周遍乡县矣。至若牧童樵竖，钓老渔翁；市井少年，公门将健；行商坐贾，织妇耕夫；窃履名儒，衣冠大盗，此但心则受，不问乎由也。……是以车辙所至，奔走逢迎，先生抵掌其间，坐而谈笑。人望风采，士乐简易；解带披襟，八风时至。[143]

这种游历并非散乱而无章法可寻，而是严格地按照地域化儒学流派的风格构成其传承走向的，书院则对这种流动走向起着调控与凝聚的作用。如果把“教化之儒”私门授学的线索视为一张巨大的游动之网，那么“书院”就是这网上的一个个纽结。到了南宋时期，星罗棋布遍及广大地区的书院，几乎都为各个地域化儒学流派所垄断，呈现出“儒分为八”的宏大格局，如程朱派书院有明造、嵩阳、鹤山、岳麓、阳坪、河源、柳湖、蒙斋、南溪、古梅、武彝、深山、斛峰、石峰、芦峰、建安、浮沚、东林、昭文、鄱江、息斋、拙斋、云岩、槐堂。陆象山派书院有象山、曾潭、龙江、石坡、勿斋、归轩、碧沚、楼氏、竹州。吕东莱派书院有丽泽、传贻等等。[144]明代以后，讲学巨子之门人也常常遍立书院以彰先师之业。《明史·湛若水传》云：“若水生平所至，必建书院以祀献章。”《王文成年谱》曾记载：“嘉靖九年，门人薛侃建精舍于天真山，祀先生。”“十三年，邹

守益建复古书院于安福，祀先生。”“十九年，周桐、应典等建书院于寿岩，祀先生。”“二十九年，史际建嘉义书院于溧阳，祀先生。”

与汉儒名节之士比较，宋明书院的林立，特别是其清晰地标帜出地域儒学流派的传承范围和轨迹，显然造成了更为强烈的知识群体聚合效果。其以道抗势的话语力量无形中被规范化、普遍化了，因此书院之设曾屡遭毁禁，[145]成为基层知识群体与王权冲突与融合的张力交界点。清人陆世仪对书院叛逆之特色曾有议论云："书院之设，非古亦非礼也。此即是学校，在下者岂宜私设，但在上者既不重学，则在下者不得已而私创一格，以存其微意，其为志亦苦矣。乃后王既不能留心学校，而又有并书院而禁之者，斯文一脉，危乎殆哉！"[146]黄宗羲也曾把书院与官学的对立揭示的很清楚，"所谓学校者，科举嚣争，富贵熏心，亦遂以朝廷之势力，一变其本领。而士之有才能学术者，且往往自拔于草野之间，于学校初无与也。……于是学校变而为书院。有所非也，则朝廷必以为是而荣之；有所是也，则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权，与之争胜"。[147]由此我们颇能感受到书院所起的微妙作用，直至晚清时期，书院仍在湖南、江浙等地区发挥着调适知识分子流动取向，提供非官方意识形态话语资源的功能。

第六节　儒学地域化的近代回响

"儒家地域化"作为一个"理想类型"（ideal type）的研究概念被抽取出来，大致可以概括出近代以前知识分子"以道抗

势”与“以道附势”的双面文化性格。与此同时，“儒学地域化”过程的完成，也使知识分子在空间流动中定位于职业官僚阶层（立足于国家）与民间绅士阶层（立足于社会）的双重角色之中，从而缓解了先秦以来一直困扰着我们的“道统”与“治统”相分离的紧张状态。

揆诸于史，“儒学地域化”虽然是在多元因素的撞击影响下得以完型和延续下来的（如南北文化迁移与佛教的影响），但是在相当长的时间里，“儒学地域化”过程可以说仍基本是在同质文化的自主状态下方得以拓展。我们发现，在处于相对自主性的文化形态中时，“儒学地域化”的结果尽管有可能预埋下促成社会结构变革的种子，也可能为知识分子阶层的空前变化创设先赋性的空间，但却不能在实质意义上达致传统社会结构和观念的转型。原因是有目共睹的，在此之前，西方浪潮的冲击尚未把中国抛入后发型现代化国家的漩涡中。

在西方现代化论者的最初视界里，“中国”常常是作为一个整体单位被动承受西方的挑战的。中国近代知识群体的变化也以这种“整体观”为背景，构成了一幅相当模糊的变革图象。这就是所谓“冲击—回应”说的思想预设之一。

实际发生的历史情况却展示出，即使在承认“冲击—回应”说具有合理性一面的条件下，中国各个地域由于其地理位置、经济发展类型及社会组织与知识群体构成的不同，其回应冲击的方式和强度也会有相当大的差异。从某种程度而言，中国幅员和版图十分辽阔和广大，各个地域经济发展的极端不平衡性当然有可能构成不同地区文化变迁与知识分子思想演变的纵深背景。比如江浙和广东沿海最早开口岸通商，其经济模式发展的多元性有可能影响人们的观念与行为方式的变化程度，

与内地封闭区域相比，显得更为剧烈一些。内陆封闭地区知识分子的保守心态，也可能或多或少与其地单一的经济构成形态有关。只是关键问题乃在于，当我们分析基层知识群体变化幅度大小的时候，究竟应以什么样的视角和尺度来衡量这种亘古未有之奇变，才能达到更清晰全面的认识呢？

传统史学观念往往以西方经济冲击及其所造成的中国广大地区自然经济的瓦解和衰落作为重点，去把握测定这种变化的幅度，也许这是比较稳妥的一个切入角度。因为各个地区经济结构变化的不平衡性及其所引起的阶级冲突和分化，往往是知识分子群体思想演变的重要参照系。但是在研究中我们常常发现，某些地区的经济结构并不总是直接决定这些地区的知识分子群体发展的走向，而是间接通过特定的地域儒学传统和社区中介结构对他们的思想施加影响。一个很明显的例子是，当沿海地区已经受到拍岸而来的欧风美雨熏陶数十年后，知识群体作出的第一波实质性回应（不仅仅是思想层面），却首先出现在属于封闭内陆的湖湘地域，它蕴育了曾国藩、左宗棠等第一批从事洋务活动的官僚知识精英。与之相对照的另一现象是，江浙一带随之出现了中国最早的一批洋务思想家，而同一时期湖湘大部分学人却似乎令人费解地长期处于守旧自闭的状态。类似的反差现象当然可以从经济发展不平衡的角度加以基本的诠释，可是要寻求更全面清晰的解释，似宜从地域文化传统影响下各个不同知识群体的边缘行为与心理差异中探究进一步答案。

西方文明与中国社会结构发生冲撞时，无疑是以一种整体形态进行接触的。中国知识分子最初感应西学的冲击时，尚没有能力对作为整体的西方文化各个异质层面进行有效的分疏。

尽管如此，近代中国知识界仍会从不同角度和多元层次吸摄西学中于己有用的精华，并付诸于变革行动，从而在中西冲突背景下形成了内在的选择频率和节奏。我们的研究基于这样的认识：近代中国变革的频率与节奏，往往与特定地域知识分子富有个性的话语传布模式有关。这种模式又可溯源于作为历史话语的儒学对知识群体空间流动与组合的影响。如果对近代湖湘知识群体的思维取向进行观察，我们就会感觉到，近代湖湘士子深受朱熹、张栻等地域化儒学大师“居敬穷理”话语规则的控驭，常常把外界的变动作为内心探寻的外在对象和前提。明末清初思想家王夫之更是打通传统概念中的“理”“势”关系，从而把形而上学的“理”诠释为可以把握的客体认知目标。湖湘儒生总是对外界社会政治的变动十分敏感，并有一种把内在感知对象化于政治客体的强烈欲望。受助于这种“政治思想”与话语形构规则，湖湘士子虽然崛起于内地，却首先在行动上对西方坚船利炮的物质器技层面作出反应。大量军工、造船等洋务企业的出现固然部分出于对太平军作战的政治冲突目的，但地域文化背景中固有因素的传承作用及其本身的群体政治军事走向，似也应引起足够的注意。

受岭学长期影响的岭南儒生之思维与湖湘士人相比有更加浓郁的浪漫飘逸色彩。中国近世所谓三大空想话语形态全部诞生于岭南一隅并非偶然。从洪秀全的“神权政治”构想到孙中山的民生主义理想，无不透露着岭南地域文化传统中隐约可见的浪漫精神。明代岭学大师陈白沙弃经书不观，以静坐为悟证之方，使岭学儒生把物内之理收缩为心内之理，把对外界客观政治的变迁常常归结为心灵主体的变动。近代岭南知识分子心灵主体的变动除了具体社会条件的规约外，也多少受这种思维

取向的熏染。岭南知识群体常常对思想文化层面的变革做出积极反应，并往往成为思想启蒙运动的先导力量。如康有为在戊戌时期企图恢复两汉"政治神话"的努力，以及梁启超提倡的"新民说"，在当时都成为一种新型意识形态话语构造的尝试。康有为在戊戌变革中寄希望于光绪帝一念之发而变法的"道德决定论"倾向，同样反映了岭南知识群体力图通过思想变动达致社会整体变革目的的独特思路。

有清一代严酷的政治氛围，把江南学术精英挤压进了经书训诂这一"对古代价值进行重建"的狭小范围内，江南知识分子常常把自己学术考证的专门化技能与知识提供给庇护人或地方官吏，他们的学术作用和社会责任已经被职业化了。宋明时期知识群体可以相对自由讲学论道的情景在清代前期已经荡然无存。这种训诂疏证的实证主义理论与方法虽然多少失去了知识分子以往有教无类的世俗化性质，其后期"疑古""疑经"的探索精神与 17、18 世纪西方的理性主义与怀疑主义也相去甚远，但江浙学人"非道德化"的思维取向在改变知识群体偏于"尊德性"的思想玄学化传统方面，却有不可磨灭的贡献。考证方法要求江南知识分子努力集中在经典问题的疏证考释上，使解决经典疑难困惑的专门化探索代替了对伦理的反省与形而上学的思辨。结果，考证的认知特性使江浙知识群体陷于一种相对封闭孤立的状态而忽略了许多重要的社会理论问题。与湖湘学派及岭学的思维方式有区别，江南一带知识分子像梅文鼎、王锡阐等人常通过数学归纳改变"理"的意义，使之变为某种易于把握的概念，至少不再使"理"成为宋代新儒家那种超自然的神秘原则。这种对自然科学规律的探究与经典考证的结合，明显受到天主教与基督教传教士的影响。相对封闭的学术氛围使

江浙知识群体总是与政治保持一定距离，而埋首于对经典与自然科学的考察，形成了所谓“技术传统”。

在本章第一节中我们曾经分析过，把中国近代的变革划分为“物质→制度→文化”三个层次分明的递进阶段，此论点的优势乃在于它以中国的变革选择目标为参照系，由表及里地剖析归纳出变革的核心内容。其弱点则是过于依赖和信仰西方现代化的普世主义原则，而没有仔细疏理和揭示出目标结构背后中国传统自主性因素的作用。如果稍加分析我们就不难发现，上述框架所昭示的近代变革三大波峰尽管只具有话语形构的价值，然而其每一次的涌动奔腾却大体上与特定知识群体的崛起遥相呼应。湖湘士人以经世致用和“帝王之学”话语为深层作用背景所形成的洋务引进浪潮，与物质器技层面的第一波变革交相叠合；岭南儒生以神秘主义和再造“政治神话”为手段游说皇帝变法，则与制度变革的第二波涌动轨迹颇为合辙；新文化运动与科学观念的变革作为第三波高峰，则几乎为擅长“技术传统”的江浙启蒙知识群体所垄断。这样就形成了三大地域知识群体与三大变革波峰交相呼应的格局。所以所谓“三大阶段论”的划分作为一种经典诠释框架，未尝不具备一定的合理性，只不过我们在借用时，并非是站在历史当事人递次否断的立场上来审视其启动资源，而是把它置于空间叠错的网络中来加以定位的。

如上所述，儒学地域化在近代的回响，常常通过不同区域间知识分子群体的差异表现出来。但是如果我们仅仅停留在对近代知识分子思想歧义性的表述上，而不深究其空间活动的结构，从而在“中观”的意义上[148]把儒学的话语分析与社会史沟通起来的话，我们的研究很可能只是以往史学理论的精致翻版

而已。一般而言，知识分子作为精英阶层操纵着中国的政治文化生活时，往往具有作为社会领导阶层和国家官僚集团的双重身份。瞿同祖等人曾经提出，精英（elite）必须被理解为包括两个群体，即“士子—绅士”群体和“官僚—绅士”群体。“士子—绅士”指那些得到功名却没有官职的人，他们在家乡区域社会中凭借身份、财富和关系操纵地方事物；而“官僚—绅士”则拥有政府职位，常常离开家乡去外地任职。就功能而言，“士子—绅士”作为民间精英阶层对社会事务的所有方面均施加广泛的、非正式的影响，但他们在形式上却是处于国家政权机构之外而行使其职责的。[149]

近代以来，随着内忧外患的逐步升级加剧，中国知识分子的角色功能也呈现出分化的趋势。职业技术官僚的功能渐有萎缩的迹象，民间精英阶层利用地方军事化组织的运作占据了近代政治的中心舞台。这样就造成了双重效果，一方面，儒生布衣经常通过非科举正途的渠道登堂入室手握重权，拥有与职业技术官僚相等的中心位置。另一方面，正如孔飞力（Philip A. Kuhn）所说，这批乱世精英烟消云散之后所遗留下来的军事化组织建构方式，却为国家的最终分裂以致陷入军阀混战之境埋下了隐患。所以类似现象的发生又可看作是知识分子走向边缘化的表现形式之一。例如近代湖湘儒生武士化的过程就是一个相当典型的实例。地方精英不仅在社会组织的军事化方面有疏离王权的趋向，而且在基层文化事业的运作方面也显示出边缘化的特征。例如江浙地区绅士对乾嘉考据学的推广，实际上最终在相当广大的区域内形成了与科举的训诫目标相抗衡的教化机制，并成为清末教育体制发生变革的启动因素之一。

关于近代绅士阶层在基层政治与军事组织中所起之作用，

中外学者已进行了相当深入的研究。只是有关地方精英如何把地域化儒学的话语传布方式贯彻于一些文化实体(比如书院、乡约)的运作过程,则颇少有人问津。本书后半部分的侧重点主要放在考察地方知识精英如何通过书院功能的变化来界分其区域知识分子之特色,乃至体现其群体流动之走向的。以便为上篇区域儒学话语传布的研究提供一些知识社会学方面的依据。本书选择“书院”作为研究对象还出于以下一点考虑,书院为地方知识精英传播并宏扬地域化儒学提供了中介渠道,并为各种知识环境中选择不同的生存方式构设了体制外的空间。

近代书院的功能在各个地区的表现形式是极不一样的。湖湘一些著名的书院(如岳麓书院)在创设伊始,就被过早地框限进了官学的教化网络之中,从而抑制了书院本应具有的民间化性质。湖湘书院的祭祀系统和学规教本虽然在表面上沿袭湖湘学派的区域传统,但在本质上却与官学话语的要求颇为吻合。“岳麓模式”的放大又不断强化着书院的类似功能,所以湖湘书院为近代绅士阶层凝聚政治权力提供了文化性的运作背景和空间。曾国藩等人正是经由书院教化程序的训练之后,才正式进入政治系统而组织其军事化的网络的。孔飞力曾对此评论说:“湖南精英(elite 译本译作“名流”,不确,此处据英文本改。)的紧密的一体化是清代的书院制度和贯穿于整个官场的庇护与效忠网络的产物。对精英们相互关系的考察,显示出这两种因素的相互作用。”[150]

岭南书院的发展在相当长时期内被控制在岭学势力的笼罩之下。明代湛若水曾为祭祀陈白沙遍设书院于天下,为岭学拓展出了相当宽广的运作空间。湛氏之《大科堂训》强调静坐默省之功,故书院多设置于偏僻幽静的山林地区。岭南曾经形成

以罗浮、西樵二山为中心的书院网络。入清以来，岭南书院呈多元化发展的态势，并大致表现出了三个变化趋向：第一个变化是，书院逐步移出僻远之区，其分布网络与城镇聚居点大体吻合，在教化方式与内容上也多以朱学为主，显示出了官学话语的强大渗透作用。第二个变化是，岭南受考据之学南下发展的影响，出现了一些诸如学海堂、菊坡精舍这样的以研习经学为主的书院。第三个变化是，个别地区的书院受内忧外患力量的冲击，逐步转型为军事化的御敌组织。近代岭南书院中最引人注目的复归现象是岭学精神的再次萌动与播衍。康有为创设“万木草堂”，以岭学之思想精髓教化学生，其弟子梁启超更使此精神北传于湖南时务学堂之中，常以“棒喝之法”课士。岭学之思杂以心学之悟，成为启动近代启蒙运动的传统精神源泉。

江浙知识分子在清初严酷的政治压力下步入学术专门化的轨道之后，书院逐渐成为研习考据学的中心。江浙书院的象征意义乃是在于它是作为王权意识形态控制领域的边缘空间而存在的，其课士内容也与科举制的官学程序不尽相符。一般书院为符合应试要求，授课以宋学义理为主，经学虽偶有涉猎，却多处于依附地位，这与科举制的应试程序是比较一致的。而江浙的一批书院课士时却正好颠倒了这个程序，义理之学被认为有屡蹈空言之弊而置于相当次要的地位，这样江浙朴学书院与官学化书院就构成了对峙的格局。类似的对峙格局随着江浙考据之学的传播而扩散为相当普遍的现象，最后为科举制的废除奠定了一种区域性的文化基础。江浙以及其他地区的一些朴学书院还采取了分斋课士之法，从而使趋于专门化的研习内容用制度化的方式固定下来，这对晚清教育的变革有相当深刻的影响，并为西学中自然科学内容以制度化的方式加以引进提供了

与旧制度相衔接的渠道。

中国近代史上的新旧冲突也是一个令人十分困惑的问题，这个问题可以从不同角度进行观察与研究，一般论者常常把新旧矛盾归结为抽象概念的中西文化之争。实际上，各个知识群体在观念上的冲突，固然存在着对西方文化理解的不同，但各个群体背后的地域文化背景似乎更应引起注意，从儒学地域化形态在近代的表现来看，知识群体之间行动与思想模式的差异大体可以看作是各个“地域共同传统”之间的一种深层冲突的外在反映。以时务学堂的兴衰为例，时务学堂最初由湖湘绅士与地方官吏联合发起并创办，主要以务实经世、倡导时务为主，颇与湖湘实学传统相合，而当梁启超、韩文举等岭学儒生进入湖南后情况发生了变化，因梁启超等人阐发孟子“心性”之学，实际上宏扬的是岭学一脉的思维方式，岭学强调内心感知的地域特色与湘学强调把认知落实到践履层面的话语取向必然发生冲突，所以当即遭到湖湘士绅的猛烈攻击。叶德辉认为梁启超等人是岭学败类以败湘人，王先谦也再次强调对时务实学的尊崇和对不尚空谈的提倡，争论的结果是岭学儒生及其追随者被最终逐出了湖南，时务学堂之争中确实包含着中西文化观念的激烈对抗，而且其实质的冲突是维新派梁启超等人提倡的“民权”、“自由”理念与传统纲常名教观念的政治冲突。但如果要揭示冲突的另一层文化背景，似乎也宜从地域化儒学在近代的复原，与各地之间所存在的不同地域传统的角度进行探究，这也是本书所努力尝试的探索目标。

在《导论》的最后，需要做几点界定和说明：

本书是从地域文化发生的角度探讨儒学话语对近代知识群体演变方式的影响。这种以地域范围为界去探讨话语流变及其

制度化的方式，也许可以从一个侧面探求和揭示近代中国知识群体的演变过程及其特征。这里需要强调的是，地域冲突以及对儒学在近代的演变形态的研究，并不能概括知识分子群体变迁的全部历史进程。有些历史现象也不能完全从地域分布中寻求解释。而只是在某种程度上能增加对知识分子群体互动背景的认识。

本书选取了湖湘、岭南、江浙三个地域的知识群体作为研究对象，并重点探讨了这三大区域知识分子迥异于其他地域的思想取向和特征。这主要出于两点考虑：其一，这三个地域的知识群体密度较高，曾经涌现出了许多对中国近代化进程有举足轻重影响的著名人物，只要把握住这三个地区知识分子的群体特征及其话语功能表现，就能较准确地描述近代文化发展的总体脉络。同时，这些地域知识分子的思想取向较易以一种群体比较的方式进行研究，而且最关键的一点是，这三个区域的知识群体在思维与行为模式方面表现出一种较其他地域知识分子更为强烈的地域传承和连贯性。有的地域如四川、福建也出现了一些著名的近代知识分子，但均很难从地域传承的角度概括其群体流变，至少这种传承表现不够明显，而只有个案的意义。还有一种情况是，知识分子呈地域分布的群体形态尚可考察，但在这种群体凝聚状态中尚无法清晰地窥见其地域传承线索，如李鸿章的淮军系洋务群体起于安徽地区，但似乎却较难发现如湖湘洋务群体那样具有一种源远流长的共通践履行为模式和话语传播意向。这就涉及到第二点考虑，这三大地域均有较深层的文化心理背景作为知识群体演变的依据，如湖湘学派与近代知识群体的关系，岭南神秘主义传统的熏陶作用，以及江浙学术“专门化”倾向的影响等等，这种连续性的特定传承

作用并非每个地域知识分子所完全具备。

本书虽以近代知识分子的籍贯分布为主要探讨依据之一，但并不囿于一种籍贯决定的局限之中，而主要视各个学术思想流派或人物于流变传布过程中在某个地域相对稳定而持久地发挥作用的程度，及其对后来知识群体演变的影响而定，如张栻是四川人，但却被公认是湖湘学派的创始人之一。他的大部分学术活动均在湖湘地域内进行，而其思想构成了湖湘学派的主要观念构架而转化为湖湘知识分子长期的思维定势和话语结构。再如朱熹虽为闽学鼻祖，却在与张栻于岳麓会讲过程中把其主要思想注入了湖湘学派，成为特定地域的思想渊源之一。所以在研究以地域为活动单位的知识群体演变过程中，除以籍贯分布为主要的分析参照系之外，还须把各个地域思想的交融互摄作为研究的依据之一。

地域文化互动对近代知识群体的影响只是整个近代史研究的一个个侧面，在研究过程中本书吸收了不少众所公认的前辈的观点，如时务学堂之争是维新与守旧、民权与君权交锋的一个现实缩影等等，只是于研究的视角中有一些变化，所以尽量详人之所略，略人之所详，如在分析湖湘、岭南、江浙等地知识群体的特征时，主要截取了他们最为显著的与其本地域相关联的特点，各个地域知识群体的共通特色较少涉及，以免造成视角的混乱。以地域为单位研究知识分子容易出现一些与主体观点不同的反证材料，如湖湘以经世致用为其特点，岭南学人以浪漫“心学”为其行为价值依据，只是湖湘学人中也有崇尚心学具有浪漫特色者，岭南学人中也有推崇实学力行践履以经世者，我的处理方式是，主要以知识分子群体效应及其在中国近代历史中的影响为研究参照系，个别的特例与地域特色的交

叉现象因为不影响这种群体效应的实际作用，故不在考虑之列。

注 释

[1] 梁启超:《五十年中国进化概论》,《饮冰室文集》之三十九，台湾中华书局 1979 年版，第 44 页。梁启超这一划分历史阶段的模式对后世的影响甚大。今人殷海光就把中国的现代化历程进一步明确概括为以下三个递进步骤:器用的现代化、制度的现代化和思想的现代化。(殷海光:《中国文化的展望》,中国和平出版社 1988 年版，页 440)类似的理论还有一些，如金耀基曾把中国现代化概括为器物技能层次(technical level)的现代化，制度层次(institutional level)的现代化，和思想行为层次(behavioral level)的现代化三个阶段。(金耀基:《从传统到现代》,台湾时报文化出版公司 1979 年版，页 161—166)八十年代大陆学界继续沿袭了这个划分方法，如庞朴在《文化结构与近代中国》一文中指出:"当两种异质文化在平等的或不平等的条件下接触时，首先容易互相发现的，是物的层面或外在的层面;习之既久，渐可认识中间层面即理论、制度的层面;最后，方能体味各自的核心层面即心的层面。"(参阅张立文等主编《传统文化与现代化》,中国人民大学出版社 1987 年版，页 59—84)

[2][3][4] 艾森斯塔德:《现代化:抗拒与变迁》,张旅平等译，中国人民大学出版社 1988 年版，页 2，页 61，页 3。

[5][6] 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第二册，页 216，页 178。

[7] 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,陈崧编:《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社 1989 年版，页 19、21—22。

[8] 罗杰·哈特:《对现代性的双重否定确认(上)——哈贝马斯的超验权力理论的自相矛盾》,《学人》第六辑，江苏文艺出版社 1994 年版，页 430。

[9] 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第二册，页 24。

[10] 胡绳:《从鸦片战争到五四运动》(下册),人民出版社 1981 年版，页 545—555。

[11] 汤志钧:《戊戌变法史》,人民出版社 1984 年版,页 354—407。另一个例子是湖南维新运动的波及范围和程度与梁启超的自述相距甚远。梁启超在《戊戌政变记》中曾言:"自时务学堂、南学会既开后,湖南民智骤开,士气大昌,各县州府私立学堂纷纷并起,学会大盛。人人皆能言政治之公理,以爱国相砥砺,以救亡依为己任,其英俊沉毅之才,遍地皆是。"而据有的学者研究,实际情况是:就学会的设置而言,维新期间湖南共设学会十二个,七个在长沙,其余浏阳、衡州、郴州、龙阳(汉寿)、常德各一,均属交通便利、经济发达之区(其中以政治性为主的南学会和保湘会全在长沙),湖南其他几十个州府均无设会,而且当时的学会人数也都不多,常常是数十人可以为会,十余人可以为会。在教育方面,时务学堂建立以后,湘省仅有武冈、浏阳两地有五个书院增开实学课程,郴州士绅创办有经济学堂,近代教育可谓少得可怜。(郑焱:《对湖南维新运动若干问题的再思考》,油印本,1988 年)

[12] 梁启超:《〈民国十大元气论〉叙论》,《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社 1984 年版,页 37—38。

[13] 林毓生:《中国意识的危机——"五四"时期激烈的反传统主义》,穆善培译,贵州人民出版社 1988 年版,页 49—50。

[14] 《朱子语类》卷六十二。

[15] 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,人民出版社 1991 年版,页 134。

[16][17] 米歇·傅柯:《知识的考掘》,王德威译,台湾麦田出版有限公司 1993 年版,页 347。

[18] 福柯研究者于奇智曾经相当精要地概括"话语"的本质说:"它既不同于索绪尔的言语(parole)和语言(langue),又不同于句子(phrase)、命题(proposition)或语言行为(acte de langage)。它是一个更具广泛意义和独立性的语言单位。在富柯(即福柯)那里,话语不仅具有语言意义,而且具有非语言意义,成了实践—符号(pratique-signe)概念。因此,话语进入了社会生活:文化、经济、政治、社

会制度；作为推论或实践，形成语言事件，书写社会生活；作为语言符号，是已说出的、已写出的语言和思想材料，是实际的档案或纪念物。话语实践（推论式实践）与其他实际相互依存并通过它们来实现。话语实践的主体是活生生的人，所以话语具有物质性、时间性和空间性。"（载《中国社会科学辑刊》1995 年春季卷）

[19] 雅斯贝尔斯曾经指出：最不平常的历史事件集中发生于"轴心期"时代，其突出特征是中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展出了自身原创性的精神氛围。他说："这个时代的新特点是，世界上所有三个地区的人类全都开始意识到整体的存在、自身和自身的限度。人类体验到世界的恐怖和自身的软弱。他探询根本性的问题。面对空无，他力求解放和拯救。通过在意识上认识自己的限度，他为自己树立了最高目标。他在自我的深奥和超然存在的光辉中感受绝对。……这个时代产生了直至今天仍是我们思考范围的基本范畴，创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端。无论在何种意义上，人类都已迈出了走向普遍性的步伐。……这一过程的结果是，以前无意识接受的思想、习惯和环境，都遭到审查、探究和清理。一切皆被卷入漩涡。至于仍具有生命力和现实性的传统实体，其表现形式被澄清了，因此也就发生了变质。"（卡尔·雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社 1989 年版，魏楚雄、俞新天译，页 8—9）儒学作为"轴心期"的表现形式也具有上述的特征。

[20] 米歇·傅柯：《知识的考掘》，页 303。

[21] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London & New York, 1936, p. 240.

[22][23] Ibid p. 253, p. 168.

[24] L. Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*, University of Hawaii Press, 1990, pp. 15－21.

[25] 黄平：《知识分子：在漂泊中寻求归宿》，载《中国社会科学季刊》（香港）1993 年 2 月号，页 115。

[26] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London & New York, 1936, pp. 139—141。

[27][28] [意]安东尼奥·葛兰西:《狱中札记》,葆煦译,人民出版社1983年版,页418、419。

[29] 同上书,页420。

[30] 水秉和:《知识分子的人文倾向》,参阅梁从诫主编:《知识分子文丛之一》,辽宁人民出版社1989年版,页17。

[31] Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers*, Chicago: University of Chicago press, 1972, p. 3。此处译文引自《知识分子文丛之一》,页16。

[32] 余英时:《道统与政统之间——中国知识分子的原始型态》,《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,页107。关于"道"是否具有超越性质,余英时的观点与曼海姆的看法截然相反,曼海姆认为"知识分子"没有什么超越的普遍信念,由于信念的缺失(lack of conviction),"知识分子"仅在身处其位时,才具有与其位置相符的信念。(Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, p. 142。)

[33] [美]墨子刻:《二十世纪中国知识分子的自觉问题——一个外国人的看法》,《当代》第七十四期,1992年6月,页58,台湾。

[34] 参阅 C. K. Yang *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* Waveland Press, Inc 1991, pp. 294—340。

[35] 余英时:《士与中国文化·序》,上海人民出版社1987年版。

[36] 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆1976年版,页253以及页281—283。

[37] 卡西勒:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社1988年版,页11。

[38] 罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武等译,商务印书馆1963年版,页160—161。

[39] 阎步克:《"士"形义源流衍变说略》,载《学人》第一辑,江苏文艺出版社1991年版,页181—208。

[40] 转引自利普塞(S. M. Lipet):《关于知识分子的类型及其政治角色》,《知识分子文丛之一》,页3。

[41] 陈梦家:《商代的神话与巫术》,载《燕京学报》第二十期,1936年。

[42] 日本学者窪田忍曾考证:远古"王"与"君"、"巫"、"圣"实际均是同一身份,"圣"是能够通达神意之人。参阅窪田忍《中国哲学思想上的"圣"的起源》一文,载《学人》第一辑,江苏文艺出版社1991年版,页209—253。

[43][44] 《日知录集释》(中),卷二十五《巫咸》条,上海古籍出版社1984年版。

[45] 关于"儒"的最初起源问题,学术界向无定论。比较早的看法有两汉刘歆、班固的所谓"儒家出于官守之说"(刘歆:《七略·诸子略》,班固:《汉书》),近人刘师培亦赞同此论(《儒家出于司徒之官说》,《国粹学报》第三十三期,光绪三十三年八月)。关于"儒"在远古的角色作用,近世学人中大体分为两派,一派以钱穆、郭沫若、傅斯年、冯友兰等人为代表,主张"儒"的原始身份是教化之"师";另一派以章太炎、胡适等为代表,强调"儒"做为原始"术士",即"巫祝"角色的作用。(有关两派争论的详细情况,可以参阅王尔敏:《当代学者对于儒家起源之探讨及其时代意义》,载《中国近代思想史论》,华世出版社,1978年版。第481—518页)随着考古资料不断被发掘出来,目前一些学者的研究结论偏向于辨定"儒"之原始身份为"巫"。如傅剑平查考青铜器一段铭文,根据音韵学原理释其中"无"字为"舞"、为"巫",释"需"字为"无(巫)"的动作行为,即占卜、祭祀、祈雨、知天时、观地形等通天地之类的戎典之事。"需"又可释为"无(巫)"操作术时所戴的礼冠,进而被称为戴这种礼冠从事巫术活动之人,即"儒士"。(详细论证可参阅傅剑平:《原儒新论》,载《暨南大学学报》1990年第二期,本书采用此说)

[46] 陈澔注《礼记集说》卷三,《王制第五》,上海古籍出版社1987年版,

页 76。

[47][48] 《扬子·法言》,《君子第十二》。

[49] 《韩非子·显学篇》。

[50] 周初王者就已显示出崇尚"天命"的功利心理。熊十力曾云:"商周之际,宗教思想甚盛。就《诗经》徵之,周室初兴,殷顽未顺(殷之民众犹不服周,周人诋之为殷顽),大雅诸篇,多侈陈天命,锡命于周,以收服四周,此其徵也。"(《原儒·原内圣》,1959年排印本)又如介之推曾向晋侯说:"天未绝晋,必将有主,主晋祀者,非君而谁?天实置之,而二、三子以为己力,不亦诬乎?"(《左传·隐公十一年》)

[51] 《郭沫若全集·历史编》第1卷,人民出版社1982年版,页355。

[52] 比较典型的议论有"若君身,则出入饮食哀乐之事也,山川星辰之神,又何为焉?"(《左传·昭公元年》)"夫民,神之主也。是以圣王先成民,而后致力于神"(《左传·桓公六年》),"神,聪明正真而壹者也,依人而行。"(《左传·庄公三十二年》)"祭祀,以为人也;民,神之主也。"(《左传·僖公十九年》)

[53] 胡适在《说儒》中认为殷商知识分子——王朝的贞人、太祝、太史以及贵族的多士仍以殷人的宗教为凝聚核心。"儒"作为有专门职能之人由于王权的分裂,失去了崇高的地位,其占卜祭祀的职能被迫丧失,只能保持民间社会的"相礼"功能。(姜义华主编:《胡适学术文集·中国哲学史》下册,中华书局1992年版,页624)

[54] 张光直:《考古学专题六讲》,文物出版社1986年版,页5。

[55] 《左传·僖公五年》。

[56][57][58][59] 《孟子·离娄章句上》。

[60] 贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论》,高师宁译,上海人民出版社1991年版,页44。

[61][62] 《盐铁论·论儒第十一》。

[63] 《孟子·尽心章句上》。

[64] 《荀子·非相篇第五》。

[65] 《荀子·荣辱篇第四》。

[66] 参阅李泽厚:《荀易庸记要》,载《中国古代思想史论》,人民出版社1985年版,页106—134。

[67] 《荀子·不苟篇第三》。

[68] 《荀子》中描述君王如何与天地相参相融的文字相当丰富,下面的言论尤其具有代表性,如:“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。”“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是则知其所为,知其所不为矣,则天地官而万物得矣。”“大天而思之,孰与物畜而制之;从天而颂之,孰与制天命而用之;望时而待之,孰与应时而使之;因扬而多之,孰与骋能而化之……。”(以上均见于《荀子·天论篇》)这几段话与其说是以向自然挑战的方式高扬人的族类特征,不如说是先秦以荀子为代表的一派儒士,欲通过恢复远古巫祝之儒通天参地之道,为先秦已人文化了的儒士阶层重新从单一的文化系统回归政治系统创造宗教式的前提条件。

[69] 关于孔子拒谈鬼神的资料,散见于《论语》各篇。如:“子曰:非其鬼而祭之,谄也。”(《论语·为政篇》)“祭如在,祭神如神在。子曰:吾不与祭,如不祭。”(《论语·八佾篇》)“季路问事鬼神,子曰:未能事人,焉能事鬼;问死曰:未知生,焉知死。”(《论语·先进篇》)“子不语怪、力、乱、神。”(《论语·述而篇》)

[70] 《论语·宪问》。

[71] 《孟子·尽心章句上》。

[72][73] 《孟子·滕文公章句下》。

[74] 钟肇鹏曾解释云:“‘素’者空也。‘素王’就是有王者之德才,而没有王者之位的空王。”(《谶纬论略》,辽宁教育出版社1991年版,页104)

[75] 一些纬书中类似的记载甚多,如《河图·括地象》:“天皇九翼,是为旋复。”《春秋纬·元命包》:“伏犠大目,是谓舒光。”《河图·握矩经》中记载的黄帝则是“身逾九尺,附丞、挺朵、修髯、花瘤、河目、龙颡、日角、龙颜。”《孝经纬·授神契》云:“舜重瞳子,是谓滋凉;上应

摄提，以象三光。”等等。

[76] 《说苑·辨物》中记载：“齐有飞鸟一足，来下止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，又使聘问孔子，孔子曰：‘此名商羊，急告民趣治沟渠，天将大雨。’于是如之，天果大雨，诸国皆水，齐独以安。”

[77] 参阅冷德熙的博士论文《纬书政治神话研究》油印本，北京大学1991年，页218—219。有关“孔子神话”的详细资料，可以参阅钟肇鹏：《谶纬论略》第四章《谶纬中的孔子及其弟子》，页99—115，以及周予同《纬谶中的孔圣与他的门徒》一文及全部注释，载《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页292—301。

[78] 吉尔茨(Clifford Geertz)曾经认为意识形态就像一条浊流，会污染反映社会真实的思想。(参阅Clifford Geertz, Ideology as a CulturalSystem, *The Interpretation of Cultures*, Chapter8, p. 197.)

[79] 《史记·高祖本记》。

[80] 胡适在《说儒》中曾经认为：“殷商民族亡国后的几百年中，他们好像始终保存着民族复兴的梦想，渐渐养成了一个‘救世圣人’的预言。这种预言是亡国民族里常有的，最有名的一个例子就是希伯莱(犹太)民族的弥赛亚(Messiah)降生救世的悬记(即预言)，后来引起了耶稣领导的大运动”。(参阅姜义华主编：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，页613—697)实际上犹太教乃至基督教的预言同为一个“上帝”所专有，如奥古斯丁就以为，上帝作为第一性的存在是独一的，无始无终的实体，是一体而不可分的，圣父、圣子、圣灵三者同是一个主。上帝有三个位格，但这只是因为具体事物的不同而需要产生不同的作用，这作用也是不可分的。(参阅佟成春：《圣经与西方神学》，载《圣经新语》，中国卓越出版公司1989年版，页330—345)这也可以说是一种宗教形态形成的前提。而汉代政治神话的构造却使感生与受命的预言泛化于世俗领域，从而失去了其超越的神圣意义，这是孔子最终不能如耶稣那样成为真正宗教教主的原因之一。

[81] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 218. 关于“意识

形态"与"学术思想"之间关系的讨论，可以参阅余英时:《意识形态与学术思想》及《再论意识形态与学术思想》两文。(均载《中国传统思想的现代诠释》，台湾联经出版事业公司 1987 年版)此外尚有张汝伦:《意识形态与学术思想论——兼与余英时先生商榷》一文也可以参考。(载《中国社会科学季刊》(香港)1994 年 5 月号)

[82] 皮锡瑞:《经学历史》，中华书局 1959 年版，页 106。

[83] 章太炎:《检论·学变》，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社 1984 年版，页 444。

[84] 《汉书·董仲舒传》。

[85] 章学诚:《文史通义·原道中》，上海书店 1988 年版，页 36。

[86] 董仲舒:《春秋繁露·三代改制质文第二十三》。

[87] 如前所示，本章的重点是探究儒士阶层与王权统治之间的角色分合关系，以及儒学理论在处理这种分合关系时的演变过程，而没有过多地涉及儒士在官僚体系结构中的社会分化问题。中国的"士大夫政治"与西方相比有一个很重要的特点是行政文官角色与知识分子角色合二为一。即"儒生"与"文吏"角色的同构。(参阅阎步克:《秦政、汉政与文吏、儒生》一文，载《历史研究》1986 年第 3 期)。从政治系统与文化系统的关系来看，儒生兼有文吏的职能，是吸取了法家学派的"法治"理论。这也是儒生感悟于"仁治"理想的不可操作性而采取的权宜之计，同时也可看作是儒士阶层从文化系统重归政治系统的变通手段。

[88] 《濂溪学案》上，《宋元学案》卷十一。

[89] 《论衡·效力篇》。

[90] 《原道》，《昌黎先生集》卷十一。

[91][92] 《大学章句序》，《朱文公文集》卷七十六。

[93] 《与路彦彬》，《陆九渊集》卷十。

[94] 《论学书·白沙学案》上，《明儒学案》卷五。

[95] 《传习录》上，《王文成公全书》卷一。

[96] 《书诸阳卷(甲申)》，《王文成公全书》卷八。

[97] 陈来在《宋明理学》一书中曾简约地概括了"宋明理学"的四个特点。其中第四条是:"为了实现人的精神的全面发展而提出并实践各种'为学工夫'即具体的修养方法,这些方法的条目主要来自"四书"及早期道学的讨论,而特别集中于心性的功夫。"(《宋明理学》,辽宁教育出版社 1991 年版,页 14)其中也强调了"心性的功夫"在宋明新儒学中的重要性。

[98] 关于佛教与王权关系的讨论,可以参阅 C. K. Yang,*Religion in Chinese Society: A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors* p. 180－217. 以及 p. 244—277。

[99] 引文转见张曼涛主编:《佛教与中国文化》,上海书店 1987 年影印版,页 321。

[100] 参阅吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,页 258。

[101][102] 梁启超:《中国地理大势论》,载《饮冰室专集》第九册,台湾中华书局 1973 年影印版。

[103] 柳诒徵:《中国文化史》(中),正中书局 1949 年版,页 213。

[104] 梁启超:《近代学风之地理的分布》,《饮冰室专集》第九册,台湾中华书局 1973 年版。

[105] 傅剑平:《儒家源起论——兼论儒家分流之文化意义》,载《中国社会科学季刊》(香港)1994 年第二卷(总第 7 期)。

[106] 柳诒徵:《中国文化史》(中),正中书局 1949 年版,页 210。

[107] 《汉书·礼乐志》。

[108] 关于秦汉时期政治轴心与文化轴心相互关系的讨论,可以参阅卢云:《区域控制与历史发展——论秦汉时期的政治中心、文化重心及其相互关系》一文,载《福建论坛》1987 年第四期。

[109] 刘师培:《南北学派不同论》,《刘申叔先生遗书》,宁武南氏校印本。

[110] 黄宗羲:《明夷待访录·建都》,载《梨洲遗著汇刊》,宣统二年上海时中书局印行。

[111] 梁启超:《中国地理大势论》,《饮冰室文集》第四册,台湾中华书局1979年版,页82—84。

[112] 章学诚:《史释》,《文史通义》卷三,《内篇三》,上海书店1988年版。

[113] 汉儒也谈教化,但似应仔细分疏其与春秋战国时期"教化"的不同意义。汉儒急于从文化系统进入政治轴心。其构造王权上层"政统"的功能与扮演基层之儒的角色相比显得更为重要。两汉儒生多以经术缘饰吏治,故其教化职能比先秦具有更为强烈的政治功利色彩。这一点余英时先生在《汉代循吏与文化传播》(载《士与中国文化》页129—216)中已有详细的讨论。又阎步克同样指出:"汉儒参政后,'轨德立化'的亦师亦臣之责获得了制度化的形式,上则以道谏诤君主,下则以道教化万民。这使秦式纯文吏的官僚体制发生变化,在其内部形成了一个以道义原则调节君臣吏民权利义务之分配的半正式机制,师道由是渗入了吏道。"(阎步克:《士、事、师论——社会分化与中国古代知识群体的形成》,载《北京大学学报》1990年第二期)这个结论是不错的。只是汉儒"教化"功能在两汉时期始终未占主导地位,而且从儒生分布的状况考察,可知汉儒区域分布的界限基本没有越过淮河以北地区。这使我们至少可以得出一个结论,儒生在南部基层社会行使教化职责几乎无从谈起。在北方的政治条件下,其教化功能也受到谶纬巫术的制约和压抑,所以余英时先生所称汉儒教化功能对基层社会的渗透已达很高程度的结论,尚值得怀疑。参阅图[1][2]。

[114] 《史记·货殖列传》。

[115] 《三国志·吴志·薛综传》。

[116] 参阅陈正祥:《中国文化地理》第一篇《中国文化中心的迁移》附图(1)(2)。

[117] 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷八,《法制》条,上海古籍出版社1985年版。

[118][119] [以]艾森斯塔得:《帝国的政治体系》,阎步克译,贵州人民出版社1992年版,页233。

[120] 罗汝怀编:《湖南文徵》卷二十七,《论四》,同治十年刊本。

[121] 参阅陈正祥:《中国文化地理》页17。

[122][123][124] 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》《北卷》条,上海古籍出版社1985年影印本。

[125] 王士性:《广志绎》卷一,《方舆崖略》,中华书局1981年版,页5。

[126] 参阅陈正祥:《中国文化地理》,第21页的统计数字。

[127][128] 吴建华:《状元的命运》,载《南京大学学报·社会史专辑》,1989年,页74—80。

[129] 王跃生:《清代举人研究》,载《南京大学学报》,《社会史专辑》1989年,页68。

[130] 《汉书·董仲舒传》。

[131][132] 《明史·叶伯巨传》。

[133] 从历史上看,教化之风的全面崛起当在宋代之后。唐朝时,唐相魏征与李世民言教化之利,还遭到封德彝的非议,认为"三代以还,人渐浇漓,故秦任法律,汉杂霸道,欲化而不能,岂能之而不欲耶?魏征书生,不识时务,信其虚论,必败国家。"(陈宏谋:《从政遗规》卷二)《安徽通志》载胡瑗《松溪县学记》也云:"三代而下,言治者称汉、唐,然未知先王教化之意而人自为学"。可以看出来当时仍受汉儒的影响。

[134] 《明史·李仕鲁传》。

[135][136][137][138] 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷十四,《嘉靖更定从祀》条。

[139] 《元史》卷八一,《选举志》一。

[140] 朱子学也有一个从地域化形态向官学化形态转型的过程。朱熹在世时,"道学"曾三次遭到攻讦,参阅《宋史纪事本末》卷八十,《道学崇黜》。

[141] 参阅阎步克:《东汉名节论》,载《文化:中国与世界》第三辑,三联书店1987年版,页330—353。

[142] 《范文正公文集》卷三,《窦谏议录》,商务印书馆丛书集成本,页

21—22。

[143] 李贽:《罗近谿先生告文》,《焚书》卷三,页146。

[144] 张正藩:《中国书院制度考略》,江苏教育出版社1986年版,页58。

[145] 明代比较大的几次禁毁书院的行动分别发生在嘉靖十六年,嘉靖十七年,神宗万历三年和天启五年。

[146] 《桴亭先生遗书》,《思辨录辑要前集》卷二十。

[147] 黄宗羲:《明夷待访录·学校》,载《梨洲遗著汇刊》,宣统二年上海时中书局印行。

[148] "中观"研究往往有别于"宏观"与"微观"的研究。本书并不打算面面俱到地探讨各个地区知识分子所处之地理环境,经济结构等这些长时段因素,故不属于"宏观"研究;也不打算细致入微地考证某个知识分子的思想传承渊源及其与社会结构的联系,故不属于微观研究。

[149][150] 孔飞力:《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》,谢亮生等译,中国社会科学出版社1990年版,页5,页196。

上　篇

儒学区域话语的类型化分析
——以知识群体为核心

法国哲学家吉耶·德鲁兹（Gilles Deleuze）的后结构主义理论曾经认为，社会结构的演进有一个“符码”的变化过程。所谓“符码”（code）在普通信息理论中指的是传递消息的某种元初语言，如英语、书写文字、哑语等等。但有的学者如弗·杰姆逊（Fredric Jameson）则把当代各种理论都称作是“符码”，因为每一种理论都有自己的语言，正如巴比伦塔的故事，上帝用完全不同的语言来惩罚人类。德鲁兹认为社会发展经过了三个阶段：符码化——超符码化——解符码化（再符码化），首先是原始人具有自身感知世界的方式，这个时期的符码化意味着对感性世界的分类，比如将可吃的与不可吃的、可以使用与不可使用的加以分类等等。分类是以元初语言的方式进行的，这使整个宇宙开始被赋予意义，但原始人没有抽象，这种文化通过分类使世界符码化，却没有抽象思维和观念化的把握能力，有时他们的符码化过程通过神话和传说流传保存下来。另外，如各种祭祀、仪式、图腾和星象学，都是以这种或那种方式把“人体式的大地”符码化的表现。

到了有文字、知识、权势、国家的历史阶段，则有超符码化现象的出现。超符码化意味着蒙昧时代的随意性符码现在将严格地整理分类了，最终成为一个统一的系统，也许集中在一本书中，成为经文。按西方社会的演进历史看，如果蒙昧时代可称为信奉魔力的社会或精灵崇拜社会，那么这时的社会可称为崇敬神圣的社会，社会围绕着一个中心而组成，形成了一位

中心的独裁者。这个神圣的中心依靠一组像牧师、教士那样的人来解释经文，而这种经文往往是用外文写的，也正是经文这种对大众来说不可能直接接触的特性确保了教士（也即知识界）的地位，他们垄断了对经文的解释，垄断了语言，这也是一种“形式的权力”，从语言构成来说，这一时期的最大特点是语言富有寓言性。随着文明时代的来临，科学则使一切解符码化。十八世纪的启蒙运动就是使宗教和一切神圣的东西解符码化，是以对宗教的批评为起始的。笛卡尔和伽里略的理论便是对神圣至上事物解符码化的代表，这即是韦伯所说的非神圣化（desacralization）过程。[1]

中国历史的演进也同样呈示出了由符码化向解符码化的转型阶段。就儒者身份而言，“巫祝之儒”的功能即是符码化的表现形式之一。与西方略有不同的是，在春秋战国之际，中国文明借助诸子百家的力量（特别是儒家力量）实现了超符码化之后，两汉时期又有了回潮和反复，虽然大一统的神圣中心已经构建了起来，两汉儒生也有一些和西方教士相似的功能，如垄断日益繁琐化的经文解释，使之不可能由大众直接接触，构筑主权的合法化语境时带有强烈的寓言性等等。但这种“形式的权力”却借用了诸如谶纬、祭祀、星象的非理性语式，使先秦社会的超符码化程度在两汉又有所降低，以致于儒学在魏晋唐宋以后不得不再进行一次人文化的复苏运动，以袪除政治寓言中的巫觋成分。所以，宋明儒学的地域化过程完全可视为非神圣化过程的一部分，只是在程度上尚未达及真正西方意义上的解符码化的科学启蒙程度。

上篇的研究主要针对宋明儒学及其后续形态对两汉寓言式“政治神话”进行人文解构后所面临的不同命运。这不仅关涉思

想脉络和范畴的封闭式演化问题，而且触及话语传承与外在制约条件的关系。具体来说，传统的思想史会从纯哲学发展的角度罗列出儒学作为纯粹思想的各种变化形式，以此来比较这些概念先后不同的定义，解释这些范畴的演化过程，而本篇所要言述的却恰恰不是儒学的纯粹思想形式，即不是个体化的诠释框架，这种框架仅仅揭示出了个别思想大师话语的内在理路，却忽略了话语作为地区类型的背景作用。和传统的思想范畴分析有所不同，我们更加关注于儒学话语形式在社会中的“合法化”程度，以及如何获取或者疏离政治霸权的程度。[2]

比如“湘学”创始之初基本可以视为由张栻等宗师逐步完成的纯粹思想构建过程，但后来湘学的信奉者必须处理与主权意识形态如何整合的问题。换句话说，就是如何使湘学趋于“合法化”。湘学的“合法化”并非是湘学某一创始人的有意选择，而是历史过程本身的综合作用。同时，我们也应看到，儒学话语在再符码化过程中也有可能疏离正统意识形态，其疏离幅度也与儒学话语原始表述者的意向选择有关。比如“岭学”强调个人悟证的神秘性质，这昭示其只能选择与正统意识形态相疏离的边缘化路径，从而使岭学成为近代思想解放运动的源流之一。其攻击正统话语的近代意向，实际已经包涵在原初的思想结构内了，这或许可以称之为历史无意识的作用，与湘学发展中不断趋向正统的有意识过程可谓截然异趣。以哈贝马斯“合法化”的尺度来衡量，某种区域儒学话语的一度如日中天，往往与其和正统思想组织的吻合程度密切相关，而另一种区域话语的悄然崛起，也可能恰恰与正统思想的衰落有关。总之，这种现象的发生均不是纯粹思想史的范式所能完满解释的，因此，本篇在对儒学话语进行类型化分析时，将赋予知识群体的活动

以新的解释意义。

注 释

[1] 唐小兵译:《后现代主义与文化理论——弗·杰姆逊教授讲演录》,陕西师范大学出版社 1987 年版,页 19。

[2] 关于哈贝马斯(Jurgen Habermas)所表述的"合法化"(legitimation)现象,弗·杰姆逊曾经给出了一个简明扼要的解释,他说:"'合法化'指的是在某种有组织的社会秩序中总是含有一定的国家化的权力,而这种权力是部分建立在对人身侵犯的基础上的,不管是什么形式的国家,总是垄断了暴力,而且宣布原则上只有国家才能备有武装,但很明显的是社会机构能够发挥功能并不仅仅是依靠了武力制裁,也就是说人们必须通过这种或那种方法表示赞同某种现存的社会制度。他们赞同这种制度,按照这种制度行事,循规蹈矩,一旦他们彻底反抗这种制度,人身暴力就可能强加在他们身上。但是,他们接受这种制度并非纯粹由于惧怕暴力,恰恰相反,是因为他们相信这种制度是合法的,相信某种社会制度的存在总是有其合理原因,尽管这种制度向你设下种种限制,但它还是为你做了不少事情。从这个意义上来说,没有任何一种社会制度是合法的、是自然的,因此一个社会中的臣民就必须被说服、被训练,直至相信这种制度是合法的,甚至是自然的,他们生活在这个制度下是正确的合理的。这个极为复杂的合法化过程似乎总是某种占统治地位的意识形态的基本作用之一,这就是葛兰西(Gramsci)所称的"政治支配权"(political hegemony),这种霸权意识形态就是占统治地位的意识形态。"(唐小兵译:《后现代主义与文化理论——弗·杰姆逊教授讲演录》,陕西师范大学出版社 1987 年版,页 50)

第1章

区域分野类型：近代知识群体话语的三重取向

第一节 两种话语模式的渊源与湖湘知识分子

近代知识话语与以往的最大区别乃是在于，它已不是在一种完全自足的语境中来完成其形构过程，而是必须在相当大程度上考虑外来的西方话语对传统中国的渗透作用。不少历史学家把这种作用看作是西方冲击之总体效果的一部分。美国汉学家柯文(Paul A. Cohen)曾经形象地指出了其发生效应的特点：从地域角度而言，西方冲击造成了中国“沿海”（littoral）和“内地”(hinterland）的反差。这种反差表现于沿海，在经济基础上是商业超过农业，在行政和社会管理方面是现代性多于传统性，其思想倾向是西方的（基督教）压倒中国的（儒学），它在全球倾向和事务方面更是外向而非内向。中国文化的重心仍然牢固植根于内地，但随着时间的推移，沿海日益重要地成为内陆变革的促进因素，中国近代史上的一些重要人物都是新的河海文化的产物。[1]

柯文认为“沿海”—“内地”的知识群体变化可分为两个阶段：第一阶段在沿海出现了一些先驱者，他们以自己的言论和活动把一度完全陌生的观念变得习以为常，使之不那么触目惊心，而且赏心悦目。由此进入第二阶段，不久前还只是被文化移入的接触地带所接受的变革得到了广泛认可。这一阶段内地占支配地位的正统主义者，虽然转而适应由来已久的变革需要，却始终坚持这些变革应冠以某种固有的合法性。这两个阶段表现为沿海不断冲击内地，而每次冲击之后内地都试图通过中国化来使冲击合法化，[2]这很易使人误解为沿海改革者仿佛已完全放弃了“中国化”的思想资源。另一方面，柯文又举例说，变法运动的领导人康有为，在证之以内地（儒学）语言，同时保持沿海改革的原动力方面获得了成功。[3]

柯文所构设之框架的最大弊病乃是在于，它过为武断地把“现代”与“传统”以“沿海”和“内地”为界劈为似乎互不相干的两截，以致于沿海的变革者即使需要寻究传统观念方法作为动力时，似乎也必须从内地获取资源。他没有意识到，中国传统虽然受到西方的强烈浸蚀，从形式上看也的确存在一个从沿海向内地扩展的层序格局，只是这并非意味着沿海士人就已脱胎换骨地完全运用西方式的思维与话语来思索阐释现代化的相关问题，而是极有可能在面对现代语境时，恰恰运用中国传统话语加以注释与评说。[4]

柯文特别强调一些沿海改革者拥有共同的经历类型和世界观念，如他们都有多重职业倾向，能流利阅读一种以上的西方语言；均具有孜孜不倦推动发展西方技术的“现代精神”和民族主义取向。[5]但并没有指出这种类型和观念与中国传统话语的内在联系，特别是与其所在不同区域之思维和行为方式的联

系。同样的，柯文把冯桂芬、郭嵩焘、薛福成、黄遵宪等四人作为内地改革的代表，指出正是因为这四人是职业官员，只是在官任上开始认知西方，而没有经过多重职业化的影响之后进入官场，并认为他们之中无人通晓西语，或曾受雇于洋人，因此他们是改革的观察者而非参与者。[6]这个观点实际上也是以西方的普世主义标准为变革的原创动力，断定近代中国可能只存在一个单向度的由沿海指向内地的变革拓展途径。在这方面，柯文也未考虑区域传统话语在支配变革的频率与节奏时所可能发生的共时作用。比如，冯桂芬等四人的经历与他们所处之江浙、湖南、广东区域的儒学传统话语，在共时并存状态下有何关联。其实，柯文也已认知到，以上模式并不能完满回答如下问题，即有些在西方呆过多年并深受西学影响的近代人物如刘锡鸿、辜鸿铭等人为什么反而会更加不遗余力地固守阐扬中国的儒家传统？

笔者在本书中并不打算全盘否认“柯文模式”以“沿海”“内地”界分近代中国知识群体的理论具有某种合理性，而是想从“本土运动”(nativisic movement)的角度进一步修正柯文框架的疏漏之处。[7]虽然同属于比较宏观的区域研究，我与柯文的分歧乃是在于更注重比“沿海”—“内地”的划分相对更为微观的区域（如湖南、广东）中，传统儒学话语对几种不同类型知识群体的支配作用。即使我们有限度地承认“西方挑战—中国回应说”有合理的成分，居于东亚文明圈核心地位的中国文化，其内核与肌体在西方文化浪潮的全面渗透冲击下，也并不是作为一个整体来回应这“亘古未有之奇变的”，而是可离析为不同的层次和地域传统类型对西学进行了选择。这种划分并没有依据按西方冲击幅度之深浅建构的“沿海”—“内地”的诠

释模式，而是沿循本土儒家传统的内在传承理路来进行诠说。具体来说，近代知识群体之演变与“儒学地域化”的历史过程密切相关。

如“导论”中所述，儒学地域化过程大约发生于北宋年间，其催化剂是印度佛教文明的侵入，儒学的原生形态原来包含有较多的原始意象和巫祝特征，经过西汉董仲舒的改造，被纳入了一个气魄宏大的天人宇宙论图式中而趋于官方化、结构化。儒学人文传统的复归与再建，是以官方儒学的没落与儒学传统的地域化为前提的。如果说释道的入室操戈直接导致了儒学官方形态的崩毁，那么官学化儒学的没落则催发了地域文化精英群落的萌生。在官方儒学逐渐分崩离析的过程中，我们发现了一个奇特的现象，宋明新儒学各个流派的起步与发展，都是由如群星般散落于各个地域的思想家们一手创立的，他们均“谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任”。[8]儒学的这种地域分野并不存在某种统一的官方模式，而是呈多元并立的个体化状态。如清初奉朱熹为正统和尊湘学为道南正脉，则并非儒学官方形态的重演与复苏，而属于对地域精英文化某一支的特殊青睐。儒学的官方形态是以超越于地域与个性之上的形式和上下尊卑的政治秩序形成同构的。而宋明新儒学本身是作为官方儒学的对立面出现的，所以必然呈现出某种地域性的文化反思意识，这恰恰是和超地域性的大一统官方意识对抗的最佳格局，这就是非官方形态的宋明儒学在多元化的理论背景下，必然以各个地域为其流派的基本界定的缘故。

因此，处于如此背景之下的近代知识分子群体，在西学向各个地域渗透过程中，会不自觉地以本地域的传统学风为参考原点，有选择地吸收西学中暗合于各自地域传统思维范式的成

分，构成某种混合型意识与话语形态。如作为湘籍人士的谭嗣同创算学格致之目的就在于“以续衡阳王子（船山）之绪脉”，所以“学必征诸实事，以期可起行而无窒碍”，[9]推崇与选择的西学成分常常是和实学相关的内容。作为广东思想家的梁启超则大谈：“人才乏绝，百举尽废，此中国所以讲求新法三十年而一无所成，卒为一孔学旧之论间执其口也”，[10]并以此为基点，走上了强调主体价值变迁的新民道路，吸收和截取的西学成分往往是与国民启蒙有关的内容。由此看来，无论是湖湘派还是岭南派知识分子在接触西学后，都有“新识深思”“日新大进”的强烈感受。然而他们因受亚深层话语影响所导致的不同层面的取向差异，使中西融合的实质仍处于表层阶段，属于表层文化而达不到整体吸收上的真正超越与创新。儒学地域化使不同文化群落中知识分子群体思维范式相对凝固化，在近代则直接从深层文化心理结构上诱发了对西方文化不同选择机制的产生，只有深入研究这一选择机制的地域背景，才能从一个新的视角揭示近代知识分子的群体差异。

在研究儒学地域化过程中，我们发现，各个地域传统学风对知识分子人格取向会有不同的模铸作用，一旦这种模铸达到潜意识的层次，就会形成一定的心理选择机制，从而制约着他们的行为模式。这种心理选择机制的相对凝固化，会对异于地域文化深层思维范式之外的外来文明采取排斥的态度，即使在被迫吸收的情况下，各个地域也会形成不同的节奏与层次。这就不仅仅是东西方文明宏观上冲突与融合的问题，而可称之为“微观冲突”。本章进行比较研究的三个文化地域——湖湘、岭南和江浙都是近代中国发生“微观冲突”的焦点。我们注意到，在西方文明大量涌入中国之后，尽管儒学的原生形态是影响对

西学吸收的最深层和最普遍的心理根源，然而在儒学初步以地域分野的形式重新形成了新的格局之后，各个文化地域内的知识群体在面对西方挑战的情况下，除了对儒学基本价值的认同趋于一致外，由于受到各个地域内传统学风与价值的熏陶，会呈现出两种不同的人格取向：内倾感应型人格与外倾感应型人格。[11]这两种人格类型大大影响着不同地域的思想家在中国历史舞台上所处的地位和思维走向，而且制约着他们在"微观冲突"中所扮演的社会角色。这在岭南与湖湘两个文化群落中表现尤为明显，湖湘人物常常以政治家身份活跃于清末民初的政治角逐场中，而岭南地域则常常涌现比较纯粹的思想家群体。如"导论"中所言，许多论者比较一致地认为中国的现代化大致分为以下三个层次进行递进式的演变：首先是器物技能层次的现代化，其次是制度层次的现代化，再次是思想行为层次的现代化。众所周知，西方从这三个方面对中国渗透是以不同的速率来进行的，基本上是由器物过渡到制度最后才深入进思想，这三个层次在地域"微观冲突"中起什么样的化合作用，及实施这种作用的程序和速度，从文化层面上而论正是由各地域知识分子拥有什么样的心理选择机制所决定的。从某种意义而言，这是中国地域传统对西学的选择。当然，这种选择要受经济背景与政治变迁的制约。另一方面，社会心理机制的选择差异显然又有其受地域化儒学模铸的心理背景，所以说，宋明以后呈地域分布的儒学形态是深层话语与表层话语起承转合的枢纽与中介。我们截取地域话语作为我们探究之出发点就有其特殊的意义。也许能从一个新的角度揭示中国近代文化发展的宏观走向。

我们的研究大致分三个层次，在讨论西方文明对中国各个

地域的渗透所造成的“微观冲突”之前，首先要研究地域化儒学是如何吸收传统的文化积淀而形成新的格局的，我们称之为文化的“同质选择”。其次要研究儒学地域化后对近代知识分子群体分野的构成有何影响，以及他们之间在深层心理结构（心理层面）和行为模式（行为层面）方面的差异。最后我们探讨这种差异所形成的文化心理选择机制在东西方文化碰撞的“微观冲突”中所起的规范作用，也可称之为文化的“异质选择”。

儒学从官学化形态形成地域分野的过程，也就是中国中世纪各地域思想家对儒学进行再选择的过程。晚唐政治结构的分崩离析与官学意识形态的世俗化，已使大一统的官方儒学不可能总是从系统化、结构化的角度，粗线条地、外观式地从整体把握社会结构的变迁，因此有“汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣”[12]之叹。这就必须在严格外在的上下尊卑等级制度与政治秩序的同时，阐发义理之精微，洞察人心之嬗变，从而使儒学精致化、多样化，从此开始了对所谓先秦人文传统的再发现与再选择。

儒学在实现了濂、关、洛、闽等地域学派分布之后，经过明末清初的社会动荡，各个地域同时掀起了第二次文化传统的反思高潮。东林党人顾宪成、高攀龙提倡格物，以救万历天启间王学空谈之弊：中州孙奇逢，关中李颙，浙东黄宗羲鼎足而三，开堂讲道，其中尤以黄宗羲开浙东学派为功最大，其余韵波及近代浙江地域诸文化精英：如龚自珍、俞樾、章太炎、王国维、江标、蔡元培、汤震、夏曾佑等诸辈，江苏地域经学之盛则有顾亭林、阎百诗开其先河，以“经学即理学”为宗旨，摒斥王学，力主通经以致用，中经宋翔凤、朱骏声、孙滋九的补充修正，形成江苏一隅的地域文化群落，以冯桂芬、马建忠、薛

福成、王韬、华蘅芳、徐仁铸、刘师培、罗振玉、张謇、盛宣怀承其精神余绪。以江浙地域合而论之，大江下游南北岸及夹浙水之东西，实近代人文渊薮。梁启超认为："无论何派之学术、艺术，殆皆以兹域为光焰发射之中枢焉。然其学风所衍，又自有分野，大抵自江以南之苏常松太，自浙以西之杭嘉湖，合为一区域，江宁淮阳为一区域，皖南徽宁广池为一区域，皖北安庐为一区域，浙东宁绍温台为一区域，此数域者，东南精华所攸聚也"。[13]这主要是根据学风而论。就其他地域如湖南而言，虽与东南文化之区不相闻问，然自王船山于明末崛起，即巍然成一大师，其流风余韵泽被湖南一隅。其继者魏源、贺长龄、陶澍、罗泽南、刘蓉诸辈皆有其神韵。本章同时拟探讨的岭南地域，自明中叶陈献章创白沙学派之后，献章之学几不闻于世，为阮元学海堂之学所代。咸同年间，粤中出现陈澧、朱次琦（九江）两位经学大师，其学融汇汉宋，九江弟子康有为承其风，重振献章之学。何启、梁廷枏、黄遵宪、苏曼殊、朱执信、欧榘甲、胡汉民沿其绪，遂成地域文化之规模。

儒学的"同质选择"从北宋始，大致分为两种不同的途径。一种途径是既继承了汉儒阴阳宇宙图式中把天人关系结构化的特点，又力图使为宏观宇宙系统涵摄得几乎无影无踪的人类主体在传统意义上有所放大和复苏，周敦颐、二程、朱熹、张载等均走的是这条途径。不过，到了明末，天人宇宙图式就越被简化与扬弃而丧失其系统化、结构化的特点，最终被浓缩为"理""心"分殊的基本思维方式。另一种途径就是干脆抛弃了某种外在本体对心灵的制约，取消"理""心"的二元对峙，把非结构化的内心感悟推到了极致，构成了"理""心"合一的基本思维范式。这一派有陆九渊、陈白沙、王阳明诸人，这两种

经过对儒学进行再选择而构成的思维范式，对以后各个地域知识分子群体差异的形成有极为重要的影响。

儒学的地域分野以湖南道州周敦颐发其端。周敦颐作为宋明理学的开山人，其哲学出入于释老而反求诸六经。阐发心性义理之精微，破千余年之幽暗而晓明。周敦颐一方面以《太极图说》为蓝本，承继了官学化儒学注重把社会宇宙秩序结构化的特点，构建了自己的宇宙生成论。另一方面，他认为天地之间“至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣”。[14]从而确立了以“无欲”、“静虚”、“动直”为内容的“立人极”道德伦理原则。周敦颐“立人极”思想的意义，在于在已经为汉儒所系统化了的庞大天人感应宇宙图式中确立了人的主体位置，从而突破了官学化儒学偏重于从外在结构性角度模铸社会秩序的政治化倾向。换言之，“立人极”说也是对于儒学外在结构化、政治化倾向的一次反动，是人类自我意识的一次复苏。当然，这种复苏只有被放在儒学从官方化转向地域化的过程中加以说明才有意义。与此同时，对“立人极”的突出阐释又形成了主体价值与客体结构的二元对峙。在周敦颐之后，闽学鼻祖朱熹拆除了濂学融释老与周易而构筑的宇宙生成论这个庞大而繁琐的脚手架，而把其浓缩简化为超越个体感受与经验的理性绝对命令，强调“宇宙之间，一理而已”，[15]“未有天地之先，毕竟也只有理。有此理，便有此天地，若无此理，便亦无天地。无人无物。都无该载了”。[16]朱熹虽然也强调“道心”与“人心”之分与人心的灵明有知，但“心”尽管包容了“理”的根基，然心不能直接发掘认识自己，必须格心外之物以“穷极”事物之理，久而久之，就能豁然贯通。达于对“理”之体认。在这里“理”作为理性本体对“心”起着主宰与决定的作用。如果说周

敦颐初次在空寂而机械的宇宙系统图式中融进了人伦的活力因素，而使人类主体再次模糊领略到了自身与结构性的外在物质秩序存在着既对应又对立的关系的话，那么朱熹阐发“理”“心”分殊的二元论原则则日渐明晰地强化了这种截然二分的对峙关系。这种关系从周敦颐经二程、张载到朱熹被泛化为某种普遍的思维方式，尽管这种思维方式落实到微观地域中会产生变形，如在湖南地域由于有周敦颐“居敬”说主体观照意义的制约和张栻“性为本体”理论的切磋更正，使“理”的本体论色彩有所削弱。然而从文化的“同质选择”这个角度来看，由濂、关、洛、闽等流派所组成的儒学地域化群落基本上是以官学化儒学强调外在物质的结构性、程序性为底色和前提来阐释主体和它的对峙状态的。人类主体必须受制于某种先验存在，无论这种存在是“理”、“性”还是“无极”、“太极”，早期地域化儒家对官学化儒学进行再选择的结果使“理”“心”处于某种截然二分的断裂状态，“理”被升扬到至高无上的本体地位而彻底理性化、神秘化了，至于如何以纤弱之心灵去把握既模糊又实在的先验存在，常是儒士们焦虑、困惑的课题。这种困惑导致了明中叶以后两大思潮的崛起，即以王船山为代表的以“理”释“势”的经世思潮，和以王阳明为代表的“理”“心”合一的心学思潮。

王船山并没有从整体上摆脱前期儒学设置的窠臼。然而他将“理”、“势”打通，把二者看做相因相随，互为表里的东西。“势”是历史的规律性与客观必然性，“势相激而理随以易”，[17]这就空前放大了其中的历史意识而抹去了抽象的本体灵光，使“理”日益明晰化、具体化而成为活泼流动的本体，而非模糊静态的理性偶像。这是王船山的最大功绩，使“理”从空泛苍白

的伦理本体而降为充满客观内容的历史本体。这个变化对近代史上以务实经世为思维特征的地域文化群落有至深且巨的空前广泛的影响，甚至可以说是形成湖湘洋务派群体的直接心理背景。

王船山的“理势合一”论，使“理”从先验的静态存在变为能使个体感性较易把握的动态客体。这并没有超越早期地域化儒学的范畴，而仍使“理”、“心”分殊。这就是“理”（势）“心”处于既相通、又对峙的状态。同时王船山使“理”、“势”成为一而二、二而一的东西并可以实现两者的置换，形成了某种“心”→“势”对峙的主客体认知关系链。在这个关系链中，内在状态的“心”总是指向外在状态的“势”而不是相反。这种思维走向大大影响了湖湘知识分子心理结构和行为模式的构成，形成了所谓外倾感应型人格。近代湖湘学派知识分子多以外倾型思维著称并非偶然，而是这种思维定势在潜意识中长期发生作用的结果。近代湖湘知识分子群体从魏源开始就奉王船山为精神偶像，而且大多具有“理”随“势”变的强烈历史意识。魏源认为：“执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古；诬今不可以为治，诬古不可以语学”。[18]“庄生喜言上古，上古之风必不可复，徒使晋人糠秕礼法而祸世教。宋儒专言三代，三代井田、封建、选举必不可复，徒使功利之徒以迂疏病儒术”。[19]

“心”、“势”的截然对峙，以及以“心”探“势”的外倾型思维方式，使湖南近代知识群体不可能仅仅停留在道德践履的思想幻觉中而必须有所延伸。近代湖南学风的一个重要特点就是强调务实经世，一切理论与修养均围绕着这一核心内容来进行。近代湖湘人士很少做抽象的心性玄谈或纯思辨的启蒙工作，

他们议论、研究、奔走、忧虑的焦点往往与纯粹的政治目标和迫在眉睫的现实形势有关。"心"→"势"主客体认知关系链所引起的深层心理作用尤其在曾国藩、左宗棠、郭嵩焘等湖湘洋务群体对西方坚船利炮、器技攻守之道等外在物质层面的宏观把握上表现出来，曾国藩在咸丰十年（1860年）就发表过"驭夷之道，贵识夷情"的观点，主张"目前资夷力以助剿济运，得舒一时之忧；将来师夷智以造炮制船，尤可期永远之利"，[20]并把这个建议提到"救时第一要务"的高度。我们在阅读湖南思想家的文集时有一个突出的印象就是，湖南思想家总是对地理态势、攻防之策有超乎寻常的兴趣，对纯粹的玄学教义和形而上的思辨则持相对淡化的态度，湖南士人常携舆图、亲历山川，以求验证，他们究心兵事地理，专务躬行，慨然以天下为己任。湖南人还多好谈兵谋，所有关于东南海防、西南西北边情者，都在其指陈之中。从魏源、曾国藩、胡林翼、左宗棠、王闿运、杨度到蔡锷、章士钊、毛泽东均是如此，又如著名舆地学家邹代钧自幼濡染家学，尤习州城形势沿革，曾言"切于经世之用者，莫史家地理若也"。[21]邹代钧随使英伦之际，购英法各国所刊地图，满载以归，遂创舆地学会，综绘中外舆图七百余幅。即使后来思想上颇为守旧的王先谦亦曾言"中国风气未开，才能未显。故外人声、光、化、电之学，皆宜加意讲求……所谓当师法外洋者，决在于此，不可一切抹杀，坐视沦亡而挽救也"。[22]王氏还提出办商务，以华商敌洋商，并亲自集资在长沙开办经营机器、电气、矿务和铁路等企业。这些材料都说明湖南知识分子对西方文明中属于物质层面的器技之道过于敏感，并常常成为他们思索论证的焦点。

那么我们是否可以认为"心"→"势"主客体关系链的构

成和西方人探寻自然本质和规律的主客体思维模式相一致呢？否，我们发现，从中国传统文化土壤中产生出来的“理”、“心”分殊思维范式，并非强调人与自然的截然二分与相互对峙，也并非是主体心理对自然本质的观照与审视。而是侧重于对生生不息、流动不居的政治现象的一种把握。如湖湘思想家魏源就总是不忘“以经术为治术”，以“夷情”为参照来探究“王道”衰微与兴盛的历史规律，“自古有不王道之富强，无不富强之王道……王道至纤至悉，井牧、徭役、兵赋，皆性命之精微流行其间。使其口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习，国计边防之不问，一旦与人家国，上不足制国用，外不足靖疆圉，下不足苏民困，举平日胞与民物之空谈，至此无一事可效诸民物，天下亦安用此无用之王道哉！”[23]自从王船山把朱熹的伦理本体“理”改造为带有某种非道德色彩的范畴“势”，并使之强化为普遍的地域深层意识以来，湖湘派人士总是拥有太多的政治忧患意识和历史意识。无论是“资夷力以助剿济运”的恃外安内，还是“直将周孔书，不囿禹州讲”的“泛文化主义”，都是围绕着社会政治结构的兴衰为思考基点的。即使魏源有变古便民，使“王道”与“富强”合流的思想，也只不过是以器补道，“变器不变道”观点的另一种反映。“心”→“势”主客体认知关系链中“心”与“势”的截然对峙，使湖湘人士的思绪总是呈外倾感应的状态，而越发偏离对心理变更的重视。自王船山始就只允许变革限于制度层面而不允许变革达于人们的心理层面，即人伦观念层面。近代湖南思想家从魏源起也自然深受其影响，为了使日新月异的时局变迁与传统文化深层心理的承受度相适应，魏源思想中的“道”与“势”观念不断发生矛盾和碰撞，“君子之为治也，无三代以上之心则必俗，

不知三代以下之情势则必迁，其不可变者道而已。势则日变而不可复者也”，[24]对“道”与“势”关系的分析形成了魏源把握时局的重要出发点，“道”作为长期以来的心理积淀是不能变的，而“势”作为上古之风的延续则必然会改变。

“心”→“势”主客体认知关系链的形成必然导致湖湘人士对大洋彼岸覆地翻天的工业化浪潮颇为敏感。因为从整体上说，工业科技、坚船利炮所引起的社会动荡与变迁，是最容易被直接感受到的直观现象，甚至可以成为划分文明盛衰的感性尺度。这种感性尺度最容易为重视“势”之变迁的湖湘人士所把握和理解。而这种工业化浪潮背后孕育的深层文化背景，则常为湖湘人士所忽略。他们并不明白，经过血与火洗礼的工业化过程（“器”的变迁），是直接以启蒙思想（“道”）之发轫为其先导的。因此，“心”→“势”关系链在湖湘人士群体中所发生的心理效应，常常使他们不自觉地变西方科学技术（势）为弥补伦理政治衰败（道）的工具，而并没有使西方科技有在中国独立发展的机会，无论是镇压太平天国，还是图强御侮，湖湘人士均是把西方科技作为政治结构的某种补充来看待的，他们从来没有把富国利民作为引进技术的根本目的，相反总是以西方之“富强”，补中国之“王道”，这就是严复所讥讽的所谓“牛体马用”的思维方式。

“心”→“势”主客体认知关系链在中国近代史上造成了许多最令人惶惑的历史现象。从“心”→“势”的动态轨迹来看，“心”（道是其内容）总是作为既定的预设而存在，这也是一个不可证的前提。而“势”作为“心”之窥测对象则可以是某种变动不居的客体存在而处于生生不息的嬗变中。“心”的演变幅度极小，不可能超出它本身的实体存在。近代知识分子在接触

西方思想的过程中，常常不自觉地以中学来比附西学，他们总是以中学为参考基点对西学进行观照并寻求两者的共通性，其结果往往是自认为找到了西学的真谛，而这种所谓西学真谛不过是传统中学在自己心理屏幕上的变形投影。这就使许多近代知识分子常常陷入名为学习西方，实为恢复传统的心理困境，而酿出了无数惨痛的悲剧。湖湘人物郭嵩焘就是个非常典型的例子，郭嵩焘与曾国藩等固守一隅的湘籍封疆大吏有所不同，他是中国第一任驻外公使，被称之为“孤独的先行者”。他尽管属湘籍洋务派群体中之一员，然而正因为他在欧洲游历多年，身临其境地体验了西方文明的先进，所以他对西方比其他湖湘洋务派成员有更多的感性认识。他的思想并没有停留在对声光化电、坚船利炮之类的褒扬上，而试图由表及里地对西方社会政教风俗进行剖析：“其强兵富国之术，尚学兴艺之方与其所以通民情而重国本者，实多可以取法”，[25]这一思想似乎突破了咸同时期大多数人侈谈洋务的水平。光绪元年（1875 年）以前，总理各国事务衙门“奏上海防六事”即练兵、制器、造船、筹饷等办洋务、谋自强的六项措施，“下各督抚详议”，征求封疆大吏们的意见。本来郭嵩焘完全应该支持这些时人目之为富强中国的六项措施，因为他是学习西方物质文明的最早倡导者之一，而且在其他场合仍坚持引进西方的机器制造，兴办近代企业。但是在《条议海防事宜》折中他却猛烈地抨击上述的六项措施，“西洋立国，有本有末。其本在朝廷政教，其末在商贾。造船制器，相辅以益其强，又末中之一节也”。[26]郭嵩焘认为“夫政教之及人，本也；边防，末也”。[27]这样一来，总理衙门所奏“敬绎六条之议，如练兵、制器、造船、理财数者，皆末也”，[28]郭嵩焘认为，如果只重视物质层面的引进和吸收，是不可能从根

本上使中国富强的。郭嵩焘批评李鸿章、丁汝昌、沈宝桢诸人专意考求富强之末，是“治末而忘其本，穷委而昧其源也。纵令所求之艺术能与洋人并驾齐驱，犹末也。况其相去尚不可以道里计乎？”[29]由于郭嵩焘对西方文明有追本溯源的清醒认识，并著有《使西纪程》一书记述其所见所闻，以致于此论一出，倾动朝野，郭氏立即被抛入了一个遭人唾骂，“谤毁遍天下”的舆论漩涡中，王闿运说郭嵩焘“殆已中洋毒，无可采者”，[30]大学士李鸿藻“大为不平，逢人诋毁”，翰林院编修何金焘专奏一本，“疏劾郭筠仙有二心于英国，欲中国臣事之”。[31]大呼“大清无此臣子”，讨伐之声，遍于朝野，湖湘人士甚至把郭氏视为桑梓败类，“汉奸”、“贰臣”。郭嵩焘就是在这种“聚诃丛骂”的荆天棘地中，孤独奋战，泰然前行，其行止大有“冥冥众生，唯我独醒”的悲壮色彩。但是，郭嵩焘最大的悲剧还不是在于背负着万人唾骂的沉重心理十字架，而在于使他付出沉重悲剧性代价的“以变通政教风俗为治国之本”的理论。其实质恰恰是和“中体西用”的官方哲学在最深的心理层次上达到了十分默契的谐应，郭氏无可挽回地陷入了被传统文化心理精心构筑起来的思维怪圈中。

那么郭嵩焘认为“西洋以智力相胜，垂二千年，质有其文，视春秋列国殆远胜之……此岂中国高谈阔论，虚骄以自张大时哉？”[32]“国家大计必先立其本，其见为富强之效者，末也，本者何？纪纲法度，人心风俗者也，无其本而言富强，只盖其侵耗而已”。[33]这些议论似乎超越了传统的天朝教化和夷夏之辩，超越了仅仅从船坚炮利等物质层面入手来寻究富强的片面追求。然而他在对西方的政教风俗进行整体观照时，恰恰是以中学为其参考原点的。他直接把西学中表面与中国传统文化能相

融的部分投射到儒学伦理性内核这个东方母体上加以印证。例如，西方政治制度中最重要的核心内容是民主立宪，它是以人民参与政权的程度为其标帜的，而并非所谓“民贵君轻”的中式政论。西方议院也并非是君王“以通下情”的附庸机构，而是能够体现民意的契约性组织。西方宪政思想与中国“民本”思想根本就是两种性质截然不同，水火不容的对立理论。郭氏却以中国传统的“民本”思想去比附西方的宪政精义，认为两者实相吻合。“西洋政教以民为重，故一切取顺民意”，[34]“西洋君德，视中国三代令主，无有能庶已者。即伊、周之相业，亦未有闻焉……朝廷又一公其政于臣民，直言极论，无所忌讳，庶人上书皆与酬答，其风俗之成，酝酿已久矣”。[35]这种以中学比附西学的思维取向必然使郭氏得出以下令人惊骇的深层结论：西方之所以强盛并不是凭借其自身文化所素有的异质于东方传统文化的强大力量，而是西方本身的母体文化中孕含有和东方传统政教风俗相契合的因子，正是这些与东方文化相一致的思想因素造成了其文明的兴盛。而西方民主的精华部分按儒学伦理来看，因为“无臣民上下之等，则民气浮动，不可禁止”，[36]“民气过昌则主权日替”[37]从而被弃至一旁。那么为什么中国会积弱不振而处于衰世呢？也正是因为中国没有充分把这些传统的有利因素发扬光大，从而导致了自身社会结构的衰落。西方正是充分使与东方文明相吻合的政教风俗得以宏扬，故能迅速走上近代之途。无可否认，郭嵩焘作为近代思想的孤独先行者，在对待西学的态度上比那些虽慑于西方的坚船利炮，而仍循循陶醉于王道教化的洋务大员们确要多几个视角，多几层心理感受。他自身成为悲剧性人物的原始根源在于，以“心”→“势”主客体认知关系链为背景的思维取向限制了他对深层文化

心理变动的开掘，从而使他的主体价值变更理论从本质上讲没有任何新意，其立论的基点及价值仍是所谓变“器”不变“道”，这种理论与张之洞“中体西用”观点可谓殊途同归。他与张之洞的差异仅仅表现在，张氏从根本上认为清末衰败之缘由仅在于器技之败而不在于伦理之本，郭氏则认为中国文明无论从器技还是从政教方面而言皆无炫耀之资本，在整体上已呈衰败之象，所以必须纯厚风俗，澄清吏治，恢复“民本”传统。郭氏眼中“道器之辩”的核心意义是“器”变“道”也变，然“道”变并非效法真正意义上的西方民主、自由、法治观念，而是恢复远古以民为重，民情畅达，君与民交相维系，上下同心的政教遗风。郭嵩焘的最大悲剧并不在于他本身想成为西方民主自由的播火者而殉道；而在于他深深寄情于以往非民主的专制盛世时，恰恰是以盛赞西方民主制度的思想播火者姿态出现的。尽管郭氏的“民本”观点与西方民主观念相去天壤，当恢复原初政教风俗的浪漫遐想，借助郭氏的特殊阅历而被不自觉地披上了崇尚西学的外衣时，郭氏对儒学基本价值颇具历史意识的认同，就易为世人所忽略，而仅仅成为他个人心底的不屈呐喊。这种一往直前、义无反顾地对儒学基本价值的深层追求，却屡屡为儒学卫道士们所诟病，这也就怪不得郭氏欲哭无泪，欲泣无声了。

在“心”→“势”主客体认知取向中，寂然不动的“心”与变动不居的“势”之间形成了某种张力，“心”之有常永远受制于“势”之无常。在湖湘文化群落中，从王船山开始，“心”就陷入了对某种既模糊又形而上的抽象规律性的把握中，这种探究是无休止的运动，这种运动使湖湘士人大多孜孜追求冥冥之中的某种形而上客体。这种客体有时也会具体化为某类器技之

术，某类政治目标。前面已经提到，当西学作为整体进入中国的时候，立即为不同地域的心理选择机制所切割离析而形成间歇性的渗透频率，频率最高和最快的渗透，自然应属坚船利炮的科技文明了。儒学地域化后所形成的“心”→“势”主客体认识关系链如一块磁石一般极易对物质层面的事物进行吸收，这就是洋务派首先能从湖湘知识精英中崛起的原因。

第二节 内倾感应思维类型对岭南地域的影响

中西文化碰撞所造成的地域性“微观冲突”，在近代不同的历史阶段中，表现出极为不同的演变形态。中国近代知识分子在面临外来文化的冲击时，往往会采取两种不同的心理选择机制进行回应，即外倾型感应路线和内倾型感应路线，这两种机制的构成都是以宋朝以后儒学的地域化为其深层背景的。儒学呈地域形态分布实际上就是对绵延几千年的“同质文化”（儒、道、释等传统）的一次规模宏大的同步选择。如果说周敦颐、朱熹、王船山等人的理论中仍残留着官方儒学的天人宇宙论图式痕迹，从而使“心”→“势”主客体认知关系链的形成偏向于宏扬儒学“外王”方面的传统教义的话，那么陆九渊、陈献章、王阳明对“同质文化”的再选择则采取了反向跨越官方化儒学的方式，直接与儒学原生形态的代表人物孟子进行对话，并把孟子“心性之学”的原初“内圣”精神发挥到淋漓尽致的地步，以致于形成了在特定地域（如岭南）之内居于主导地位的思维定势。我们注意到，与湖南地域中受“心”→“势”主客体认知关系链主宰的湖湘派知识分子不同，岭南近代思想家如康有

为、梁启超等人往往为一种“理”↔“心”合一观念所左右而不自觉地奉行某种“道德至上”的原则。这种“道德至上”的原则一旦被逻辑化、系统化，再经过一段时间的强化积淀就会形成一种内倾型的心理选择机制，并制约着某个地域近代知识分子对西方文化的选择。

岭南地域近代知识分子对西方文化的选择心理可直接溯源于陈献章对原生儒学形态的历史反思，从此开始了一场转风气于一隅的大规模思想更新运动。“心学”宗师王阳明继之推波助澜，使“心学”理论终成岭南地域领一地之风骚的百年思潮。正如黄宗羲在《姚江学案·序》中所言：“有明学术，白沙开其端。至姚江而始大明”。[38]岭南地域知识分子深层文化心理的构成与湖湘“心”→“势”主客体认知关系链的区别概而言之就在于：岭南地域崇尚“理”、“心”合一的道德本体论，而非“理”、“心”分殊的自然本体论，心智的功能绝对居于主导地位，“理”在“心”的统摄下消弥于无形。陈献章认为，障百川而东之，回狂澜于既倒，全凭内心的感悟，所谓“天地之大，且不我逃，而我不增损，则举天地间物既归于我，而不足增损于我矣。天下之物尽在我而不足以增损我，故卒然遇之而不惊，无故失之而不介”。[39]这实际上已把朱熹充满外在自然神秘感的“理”置换为某种以心灵为本体的道德感悟了。王阳明在主体认知的关系上比陈献章走得更远，王阳明早年曾笃信朱学，循序格物，认为“一草一木，皆涵至理”，[40]结果竭其心思，终于劳思致疾。这使王阳明体验到了“心”、“理”二分之弊，于是尽弃朱子学，开始思考把作为客体外在的“理”与属于认知主体的“心”合而为一，建立了“心”即“理”的学说，“心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之

心”,[41]“物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪?”[42]可以说，从陈献章开始，经过王阳明“心学”理论的不断强化，一种支配着明末至近代岭南知识分子的思维模式“理”↔“心”合一认知关系链已经开始形成了。“理”↔“心”合一认知关系的构成使自然本体的“理”与作为主体的“心”融而为一，“心外无物”的命题导致原来高悬于主体之外的神秘客体“理”的突然失落。人们不必孜孜以求地去体认外在“理”的本体意义，而只寻求内心的自我感悟就够了。这种反观而自得，“使人人有个作圣之路”的思维方式与湖南知识分子以“心”究“理”(势)的外倾型思维路线截然相反。如果说湖湘思想家王船山抹去了“理”的本体神秘色彩，而把它昭示为某种具体化的“势”，并使之易于把握的话，岭南思想家陈献章则把“理”彻底消弥于无形而置换为内倾型的纯粹内心感知。陈献章提倡依靠静坐而达到静悟自得的精神境界，“言彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物”。[43]这不仅是体验程序的简化，而且是思维范式的重新构筑。“理”↔“心”合一认知取向投影到近代知识分子参政的行为模式上就很容易转变为纯粹的道德践履，因为这种思维范式把传统政治哲学中的“内圣”与“外王”两个环节相互割裂开来，使“内圣”的环节无限膨胀，而“外王”的实践路线却因此而变得模糊起来。

陈献章创立的新会学派在明中叶曾鸣盛一时，然终因学系不及姚江学派健全而中衰于清初。清朝中叶，岭南地域学风渐趋务实，在汉学灿烂如日中天的情况下，阮元入主学海堂。阮元治学以“崇尚汉学，求实求真”为宗旨，他不满宋明儒学家“但立宗旨，即居大名”的作法，也不苟同汉学家“但求名物，

不论圣道”的偏颇，主张训诂与义理并重，以文字训诂为探究心性之道的门径，既克服理学玄渺空疏之弊，又避免汉学仅求名物之迂。其后岭南有陈澧、朱次琦两大巨子崛起于清末，陈澧身当鸦片战争烽烟暂熄之后，他洞悉汉学考据之弊，力主汉宋兼采，勿尚门户之争，认为："汉儒之书，有微言大义，而世人不知也"，如果能寻味经文，"则学行渐合为一"。[44]陈澧之学渊源于学海堂，他自述"中年以前治经，每有疑义，则解之考之。其后幡然而改，以为解之不可胜解，考之不可胜考，乃寻求微言大义，经学源流正变得失所在，而后解之考之论赞之"。[45]这似乎仍尊崇实学，实则为后世之学者如康有为主观曲解经文，为变法目的服务提供了直接的理论源泉。陈澧之后有广东大儒朱九江（次琦）名噪一时。朱氏是康有为的蒙师。九江治学以躬行致用为主，经史掌故之学，性理词章之道并重，康有为称其师学为"扫去汉宋门户，而归宗于孔子"。[46]这标志着岭南学风开始从"我注六经"式的实证风格转而采取"六经注我"式的主体认知取向。康有为虽曾喻九江之学为顾亭林、王船山之风再现，然康氏实则颇违逆于九江的朴学门户之见，而致力于对主体认知空间的拓展。他重新把陈献章、王阳明的心学宗旨高扬到了本体的地位，并推溯至孔孟等儒学的原生形态。所以说，康有为可算是近代复兴"岭学"的第一人。

"理"↔"心"合一关系链的形成，由于主要渊源于对孟子人性论的反思，所以近代岭南地域知识群体尤重对主体价值变迁的省察，并把它作为整个社会结构变动的杠杆支点。如康有为就独好陆王心学，谓其直捷明快，活泼有用，故其自修教人，均以此为鹄的，"潜心佛典，深有所悟。大自元中诸天，小至微尘芥子，莫不穷究其理。常彻数日夜不卧，仰视星月，俯听溪

泉，坐对林莽，块然无俦，内观意根，外察物相，举天下之事，无得以扰其心者，一生学力，培基于此”。[47]仔细观察我们就会发现，近代岭南地域知识群体多成为“道德决定论”（如康有为）和“泛道德决定论”（如梁启超）的忠实信奉者，他们往往天真地以为，只要自身的修炼达于“至圣”的境界，就自然而然地达到“外王”的目的了。康有为单纯依赖“道德化身”光绪作为整个社会结构变迁的最终“内圣”源泉，这种“道德决定论”式的变法方案是直接以“理”↔“心”合一认知取向来维系其生命力的。这其中没有必要经过若干行为层面的中间环节，“理”↔“心”合一的思维方式几乎变成为某种集体无意识，使岭南的近代思想家总有强调“心”与“道德”功能，而淡化甚至取消外在行为意义的倾向。梁启超与康有为稍有不同之处在于，他把“道德至上”的心理原则从光绪一人泛化放大到整个知识分子阶层，希图通过“新民”的途径达到整个社会文化结构的最终变革，“然则苟有新民，何患无新制度、无新政府、无新国家。非尔者，则虽今日变一法，明日易一人，东涂西抹，学步效颦，吾未见其能济也”。[48]梁启超看到康有为仅仅凭借和迷信某一个体道德觉醒所造成的流血惨剧，希图以群体的普遍道德觉醒代替个体的道德觉醒。“必非恃一时之贤君相而可以弥乱，亦非望草野一二英雄崛起而可以图成，其必使吾四万万人之民德、民智、民力皆可与彼相埒，则外自不能为患，吾何为而患之”。[49]从这一点来看，梁启超确实比康有为前进了一大步，只是他并没有跃出“道德决定论”的传统网罗，并进而在深层思维方式上有所突破。反之，梁启超的“泛道德决定论”在主体价值的认知方面强化了“理”↔“心”合一关系链，从而形成了不绝如缕的思维传统。

受"理"↔"心"合一认知关系链所支配的近代知识分子，由于没有"心"外之"理"作为预设的客观认知前提，所以在认识事物时，极易以主体本身作为被观察事物的原点。即使外界发生"亘古未有之巨变"，也往往把这种变革归结为"心之动"的结果，"境者心造也，一切物境皆虚幻，惟心所造之境为真实"，"然则天下岂有物境哉，但有心境而已"，"同一月夜也，琼筵羽觞，清歌妙舞，绣帘半开，素手相携，则有余乐。劳人思归，对影独坐，促织鸣壁，枫叶绕船，则有作悲"。[50]以此"心境说"为出发点，就易把认知的能力和范围空前夸大，把客体物质的变动完全置换为心理的变动，从而把主体认知客体（"理"或"势"）的外倾型路线置换为反观主体自身心境的内向路线，最终会形成所谓内倾感应型人格。内倾感应型人格总是把对政治与历史流变的把握，融汇收缩成超验的宗教式的禅意情感体味之中。以心灵的玄暝隽永去观照与覆盖政治角逐场中的血腥与残酷。如有"行云流水一孤僧"之称的苏曼殊，就常以心境圆融去支撑他那落拓不羁、傲岸不群的性格，一旦外界的打击降临，就会自怨自艾，高吟出"我本将心向明月，谁知明月照沟渠"的诗句来。这种所谓"情僧"曼殊独有的不僧不俗，亦僧亦俗的浪漫气质，恰恰是内倾人格对外界压力所做出的脆弱反应，而与"盖坚忍之操夙定于中，则事之卒然外至者，莫能以困我也，故曰贫贱忧戚，玉汝于成"[51]的湖湘士风形成了鲜明对照。内倾感应型人格在中国近代政治舞台上常常形成有别于外倾感应型人格的知识群体，他们对西方文明的价值取向，并非从船坚炮利的物质层面入手，而是以文化心理的变革为主要目的。这两种人格的差异在湘粤两地表现得最为明显。可以这样说，中国近代思想界由外向内，由浅入深，由物质制

度到文化心理的艰难选择，均是以“心”→“势”主客体关系链与“理”↔“心”合一关系链两种主体思维定势的交替运动为其深层心理背景的。在这两种认知定势的规约下，不同的知识分子群体在各个地域的“微观冲突”中，在华夏文明传统的巨大投影下，演出了一幕幕可歌可泣的悲壮活剧。

“心”↔“势”主客体关系链和“理”↔“心”合一主客体关系链的差异映射到湘、粤两个地域知识分子群体中，就不仅界定着他们自身心理定势的迥然相异，而且制约着他们行为层面取向的不同。就“心”→“势”主客体关系链的联结方式而言，要完成“心”对“势”的准确把握，就必须通过行为这个中介方能得以实现，这就是为什么湖南近代知识分子总是力图使坐而言者都能起而行的原因。湖湘地域的思维先导者（这里强调的是某种认知定势的渊源，而非广义的思想）朱熹、张栻、王船山都强调“知”与“行”的截然二分与相互作用。朱熹“格物致知”的命题中本身就包含有行动的意识；王船山更是把“致知”、“力行”视为探究事物的两种不同步骤，“唯其为致知、力行，故功可得而分……可立先后之序，而先后又互相为成”。[52]“知虽可以为行之资，而行乃以为知之实”。[53]近代湖南地域很少有纯粹沉溺于谈玄说妙或考据词章之中的儒士，而多以力行务实之士为楷模。人们这样评价曾国藩：“入而讲学，禁而戡乱，亦与阳明略同”，“惟其专务躬行，不轻立说，为稍异耳”，[54]这就点出了曾国藩与粤地儒生的根本不同。曾国藩也曾言：“实者，不说大话，不鹜虚名，不行驾空之事，不谈过高之理，如此可以少正天下浮伪之习”。[55]湖湘知识群体对“势”的把握绝不会仅仅停留在“知”的心理层面上，而必须躬行实践，以求验证。从湖南地域崛起的洋务集团，就不仅仅停留在对西

方科技文明铭心刻骨的体验上，而是迅速从知其耻到起而行，设厂置器，仿造枪炮船舰，始终把对西学东渐之势的把握落实到具体的行为层面中。即使是纯粹的内心修养，湖湘知识群体也主张敬贯动静，毛泽东早年虽以“吾即宇宙”的恢宏魄力陶冶灵魂，但他并没有停留在其乐融融的主体超前意识中，而是进一步主张“十年未得真理，即十年无志，终身未得，即终身无志，此又学之所以贵乎动也”。[56]由于湖湘士子过于强调勤苦磨砺，注重兵谋舆地等经世之学，所以有些学者想从事吟诗作赋等纯文学研究时，往往为时人所诟病，如岳麓书院的所谓“东山十子”，就为崇尚王船山的罗正钧讥为舍本逐末，认为“往者湘乡曾、罗、左、李诸公以忠义倡动乡里，逐平剧寇。其为学具有本末，而未尝喜言诗，言诗者，湘乡之衰也”。[57]这种理论上的务实精神使湖南士人在近代政治风云中常常能较准确地把握时局的变幻，并能做到纵横捭阖，游刃有余。

“理”↔“心”合一的认知关系链由于“理”作为崩毁的偶像被弥形遁迹地消融于“心”的主宰范围中而失去了本体的意义，所以在“理”“心”之间就不像“心”→“势”认知关系那样需要有某类中介范畴如“行”予以维系。“理”↔“心”合一关系链的形成，取消了行为层面在认知过程中的决定意义，而使它依附于对主体自身的观照。早在明中叶的时候，随着儒学地域化的逐步完成，王阳明作为新儒学的一支，就大大宏扬了“良知”的道德本体意义，进而使“知”“行”两个概念变成一而二、二而一的东西：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了”。[58]“知行合一”之教与“理”、“心”合一的认知方式互为表里，“外心以求理，此知行之所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？”[59]这种文化渊

源就把近代岭南地域的知识分子群体直接导向了注重主体价值的内在超越之途。在诸强环列的情境下，梁启超认为“辱莫大于心奴，而身奴斯为末矣”,[60]总是希冀通过发掘人民本身普遍蕴藏着的道德意识，通过使“民德以进”的方式，人人形成一种道德自觉，形成一种永恒不灭的“心力”(梁氏又称之为“业力”)，并由此成为更新社会结构，推动社会发展的真正动力。“其所竟者，非徒在国家也，而兼在个人；非徒在强力也，而尤在德智。分途并趋，人自为战，而进化遂沛然莫之能御”。[61]在“理”↔“心”合一认知关系链中，“行为”范畴并没有其独立自主的意义。值得注意的是，岭南地域的思想家如康梁等人进行的一系列属行为层面的政治启蒙活动，无不围绕着心理层面的更新这个主轴旋转。就心理与行为二者的关系而言，道德转换的心理目标常常被视为某种终极关怀，而行为模式不过是它的实现过程而已。因此，岭南地域思想家如黄遵宪等就常常陷入愈试图参与政治，就愈是偏离于政治中枢之外的窘境。黄遵宪一方面在《人境庐诗草》中大唱“儒生不出门，勿论当世事”的壮歌，一方面又慨叹“吾在之聋耳贵如此，又欲以先知先觉为己任”，把救国的目标放在“借报纸以启发之以拯救之”[62]的主观愿望上。即使如孙中山鼓吹武装斗争，他躬行实践的目标仍是某种理想化的“虚体目标”(如民生主义、五权宪法等等）而非权力实体（孙中山不懂得如何把自己的民主构想与权力中枢真正结合起来)。就这个意义而言，孙中山更接近于一个富有浪漫情调的思想家而非政治家。康梁等维新派热衷于办报纸、创学会，他们奔走呼号，矢志启蒙的活动就更具有和更新主体意识的内容互为佐证、相为表里的意义。与此相反，湖湘知识群体对道德修养的探究与热衷并不具有很强烈的终极意

识，心理的变动与道德的崇尚并非目的，而是手段，必须服从于对外在"客体化"事物的追求。所谓"以实事程实功，以实功程实事，毋说天，毋画饼，则人心之虚患去其二"。[63]总结湖广两个地域文化群落的特征而言，一为重外（湖南），一为重内（岭南）；一为重染有客观色彩的舆地器物之变迁（湖南），一为重颇带主观色彩的心理结构之变动（岭南）。所以隶属湖湘地域的近代人物多以实干家、政治家的面貌跻身于中国近代的变革浪潮中，从魏源、曾国藩、胡林翼、左宗棠到谭嗣同、杨度，均很精明干练，属政治型人物。相对来看，岭南地域涌现的近代名家如康有为、梁启超、孙中山辈，却多少都带有些书卷气，他们多在政坛上屡次失意，而在思想上斐然成家，呈现出浓厚的理想主义特色。

"心"→"势"主客体关系链与"理"↔"心"合一关系链两种思维定势的不同，还必然导致湘粤两个地域知识分子在行为组合方式上的差异。"心"对变动不定的"势"的追求，纯粹属于个人对外在客体事物的单独体认，尽管这种体认并非像西方那样是主体与自然界的截然对峙，而是对变动不居政治风云的直觉把握。这就使湖湘派士人不可能仅仅把行为范畴归结为共同的道德践履方式，而形成普遍的群体意识。湖湘学派知识分子反对明末以"心学"思维方式为基础所形成的讲学游历、以群体相结纳的学风。"吾家数世皆武夫，只知霸道不知儒；家人仗剑东西去，或死或生无一居"。[64]湖南士人这种卓尔不群的刚毅性格直接受惠于地域文化观念的影响。王船山就曾明确反对结党集社，互相唱和，只赞成用"独"，而不赞成用"众"；只主张个人修德励行，丹心壮节，孤军奋斗，反对哄然而起的知识分子运动。"所谓士气者，舍众人之气以为气。呜呼！岂有合

众气以为气而得真理哉？今使合老小羸壮饥饱劳逸之数十百人，以哄然与人相搏，其不为敌所挠败者鲜矣，故气者，用独者也”。[65]这种观点就是明确针对明末知识群体聚众讲学、空谈心性而言的。无独有偶，王先谦在《群论》中阐述了几乎相同的观点："天下之大患曰'群'。夫子言'君子群而不党'，明非君子而群必有党而为祸烈也。又言'群居终日，言不得义'，明终日为群，弊必至是，而不义之言，其实不可胜穷也。是故群者，学之蠹也，庠序之内，务令其气常聚而势常散，措置苟或失宜，忠信者失所凭依，奸诡者据为窟窝。迨至中人以下，为异说所簧鼓，群而害成于学，则人才丧其泰半。虽铢锄及之，而元气从此伤矣”。[66]这段话显然是针对康梁等维新派提倡民权，以集会办报形式进行变法启蒙的宣传活动而言，与王船山攻驳明末讲学空谈之弊似不可同日而语。但细品其味，其中也不无某种内在的联系，因为康梁正是通过利用和恢复明中叶以后的讲学传统以为变法启蒙之需的。

“理”↔“心”合一关系链由于偏重于顿悟直觉式的主体感悟，同时失去了高悬于主体范畴之外的“理”（势）的制约，这样就容易使个体行为模式变为心理层面的过程和注脚，而使群体道德的变更成为目的。这种认知定式为康梁对儒家经典“六经注我”式的解释提供了广阔的心灵空间与思维背景。戊戌维新期间，《新学伪经考》、《孔子改制考》中任意曲解经文的现象正是失落了外在客体“理”的约束后，所表现出的思想者激情的奔放。岭南地域近代思想家在近代文化的发展中大多充当了启蒙思想家的角色，并以启发民智，促成民众的普遍道德觉醒为其唯一鹄的，以“泛道德决定论”为依据的新民说也要求把个体的领悟感受泛化为普遍的群体意识，这就决定康梁等人必

然采取与湖湘知识分子截然不同的行为组合方式，他们行为上多呈现出“崇群”不“崇独”的倾向。从历史上看，湖湘知识群体很少像其他地域的知识分子那样一度结成谈玄论道的纯粹思想群体，虽然至近代形成了洋务集团，但多不具有纯粹讲学论道的性质，而具有笃实践履的力行风格，这与岭南群体大有区别。梁启超曾言：“道莫善于群，莫不善于独。独故塞，塞故愚，愚故弱；群故通，通故智，智故强”。[67]岭南思想家崇尚启蒙之功，摒弃务实之道，因此，近代中国空想社会主义思想多由岭南地域萌发出来实非偶然。

湘粤两个文化地域的知识分子在面对西学汹涌浪潮的挑战时，由于形成了“心”→“势”分立的主客体关系链和“理”↔“心”合一的主客体关系链两种不同的文化心理机制，他们对西学冲击的回应方式也必然有别。除此之外，我们还同时发现，这两种心理选择机制使各个地域知识分子群体在进行文化选择时也会出现分歧。近代岭南思想家梁启超和湖湘派知识分子杨度曾经在时务学堂爆发过一场争论，这场争论从表面上看是因为两人对孟子学说理解的不同。实际上是两个地域深层文化传统所形成的文化心理选择机制在特定时空下所造成的维新与守旧之间的矛盾。（详见第八章）梁启超以孟子为旗帜，正符合“理”↔“心”合一认知关系对启蒙运动提出的心理要求，杨度恃《春秋》发挥辅佐袁世凯的纵横捭阖之术，也是暗合“心”→“势”主客体认知取向对政治角逐之大势的直观把握的。因此，各文化群落在面对西方冲击所作出的价值选择中，都有某种深层文化心理机制如影随形地影响着他们的思维方式，左右着中国近代知识分子在西学浪潮中所处的位置及其命运。

我们对“心”→“势”主客体认知关系与“理”↔“心”合

一主客体认知关系的阐述基本上是按照胡塞尔（Husserl）所论“由现象还原为本质”的程序进行的。儒学地域化过程和目前真正从地域角度对近代知识分子进行的研究，实际上就是对传统思维范畴和构架进行双重本质还原的过程。第一重还原是宋明新儒家把原生儒学形态还原成诸多新型逻辑范畴，如“理气”、“道器”、“形而上下”、“格物致知”、“天理人欲”、“道心人心”、“天命之性”、“气质之性”等等。第二重还原是我试图对这些逻辑范畴进行再次抽象，从而舍弃其许多非本质形态，并使之简约化的过程。即把它们还原成最为本质的两个思维认知取向。这种把握本质的方法具有随意性和无限趋向于本质的可能性。也就是说，我们所截取的本质只是各种选择中所采取的某一角度，而并不排斥其他并列的选择可能性。其次，我们选择的随意性，受制于研究对象自身存在的一个必然思维结构，一种思维本质的制约，而不是随机杜撰的产物。我们在研究各个地域近代知识分子的不同命运时发现，湖湘和岭南两个地域的文化差异和冲突从某种程度上讲是受儒学地域化所制约的传统认知定势的冲突，是基于对传统儒学不同层面进行选择后所产生的冲突，这就是我所选择的不同于一般研究范式的新视角。

第三节 “徵实”与“崇理”之辨：江浙知识话语的中和效应

在前文中我们已勾勒出有可能影响近代知识群体互动及其话语形构方式的两种认知取向。即“心”→“理”（势）主客体认知关系链与“理”↔“心”合一主客体认知关系链。值得反

复申说的是，这两种取向在近代思想界所起之作用虽然表面上拥有普适的典型意义，却仍需落脚于某个区域知识分子的话语形态中来加以诠说。同时人们也可能又会反过来设问：带有区域特征的认知方法，如果不在某种程度和范围内与普遍性的近代话语作用相关联，那么它是否会削弱自身阐释的可靠性？在从事此项研究的过程中，我们始终没有自明地认定：疏理出这两项关系线索就能轻松地囊括近代知识群体的认知特征。只是我们又须承认，在某一特定条件下它们又确乎对相当一部分知识分子的言行有交叠涵括的作用。谁也无法否认，曾国藩的思想会在洋务运动环境下有可能一度泛化为某些士大夫的共通理念。

然而，我们在试图厘清"心""理"等传统儒学范畴之间的话语关联性时，不仅仍需审视其两极对峙交融的联动关系，而且尚需对两极借用之"心""理"范畴的具象与抽象内涵进行观照与厘定。研究的结论应该是，两组联动关系的走势即使拥有相对的普适性，也需在对两极纷纭多变的"心""理"范畴之蕴义作充分限定后才有可能。比如检视"心"→"理"主客体认知关系链，如果不对"心""物"的各自范畴进行多元语义的追问，就确有可能冒把"心"与"理"之间的联动走向"普适主义化"的危险。最典型的例子就是，如果仅以"心"→"理"认知关系链的联动形式而言，从本节所研究的江浙地区知识分子的运思途径和指向几乎很难看出与湘人有何差异，因为在外表上，江浙学人也讲究以"心"释"理"，其思维取向也可以说是"外倾型"的。和湖湘学人相似，大多数近世江浙学人摒斥"理"↔"心"合一的认知方法也同样可谓不遗余力，可是如果就"心""理"范畴的多元定位而论，两者则会有相当大的不同。

以“理”的深层蕴义为例，湖湘之学虽深受朱学影响，强调与推崇的乃是“理心分殊”之义，然而在核心与本体层面上诠释“理”之内在意蕴时，湘人却屡申“理”“物”同源无殊之旨。如湘学巨擘胡宏有言：“物之生死，理也。理者，万物之贞也。生聚而可见，则为有；死散而不可见，则为无。夫可以有无见者，物之形也。物之理，则未尝有无也。”[68]“理”固然为高一级的客体存在，“物”作为具体形体，恰恰是其得以表现的外在形式，故湘人以“心”探“理”的思维路径就有可能时时被控驭在有形的客体范畴之内，而不会放逸为空言虚辞。这也正是后人屡以“实学”之目约括湖湘之学本意的缘故。尽管如此，后世学人以“经世致用”概述湘学之旨，大体上是一种相当笼统的说法。在实际的运思过程中，“理”之意蕴内核深藏于物质形式的表现之中，是湘籍学人思维的直觉前提。不少人认为，沿此路径走下去，几乎有可能重述西方近代科学方法之精髓内蕴。可是深受朱子学原旨强烈影响的“湘学”毕竟没有最终迈进科学思维的殿堂。其实，“湘学”之旨与朱子学一样在知识论方面一直面临两大难题：其一，湘学吸收了朱子学遂万物之生机，参天地之化育的“天人合一”主旨，讲究上达太极之巨，下索草木昆虫之微，于事事物物中穷尽其理，可是在“穷理”过程中，并不打算厘清“人世”与“自然”的界分对峙关系。这样，“穷理”格局中就兼容了“社会”与“自然”的双重内容，尤其是“自然”被虚化为形而上之“理”后，人参赞天地的化育，就往往优先体现为一种社会伦理和政治的相关行为。对“自然”问题的关注也往往与社会政治问题纠缠在一起，实际上妨碍了朱子学及后起阐释者的理论向自然科学言述取向转化。[69]

其二，“湘学”接受了朱子学视“格物”为一种“人道之实践”的观念，强调学问必须以道德修为的日臻成熟作基础。朱子曾云：“格物，是穷得这事当如此，那事当如彼。如为人君，便当止于仁；为人臣，便当止于敬。又更上一著，便要穷究得为人君如何要止于仁；为人臣如何要止于敬，乃是。”[70]这极易使“格物”导向为一种政治话语的运作。在湖湘学者看来，如要真正把握客体对象的实质，必须时时以心理道德修炼为过渡中介。曾国藩就认为“身”与“理”从客体形成而言是本同于一源的，不必分殊而论。但是如果要以身接言，探寻“理”之意义，也就是统一通过心理层次去体验客体对象，就必须全身心浸入于纲维之网中才有可能。曾国藩在《答刘孟容书》中曾云：“吾之身与万物之生，其理本同一源。乃若其分，则纷然而殊矣。”[71]刘蓉同样感受到各类学问之陶铸有成，须根基于道德的修炼，曾云：“顾论学于今日，则又有辨。有考据之学，有词章之学，有经济之学，……然仆以为是三者，苟不本于道德之实，则亦与彼俗学者同归于无用而已。欲务其实而求适于用，则莫若从事于道义之学矣。”[72]换句话说，治学的路径已经被“道德化”了。我们可据湘人治学题旨进行一个知识论的设问：道德义理的融铸于心是否成为制约和裁定治学境界高低的前提要素，亦或治学也许可以暂时脱羁于道德的桎梏？湘人对第一问的回答是相当肯定的，所谓“以身之所接言，则有君臣父子，即有仁、敬、孝、慈，其必以仁、敬、孝、慈为则者，性也；其所以纲维乎五伦者，命也。”[73]

与湘人颇为异趣，浙人释“理”昭示出的却是“非道德化”的气象。浙人曾依据治经的诂训原则屡攻宋学“不识正名之用。”刘师培在《东原学案序》中曾云：“自宋儒高谈义理，

以为人同此心，心同此理，此心为至灵至神之物，凡性命道德仁义礼智，咸为同物而异名。故条分缕析，区域未明。(由于知义理而不知训诂)，不识正名之用。”[74]刘氏所云道学之理，基本上还是属于一种道德客体范畴，这类道德客体不但不包涵有纯物质的对象，其自身内容的界定也是相当模糊的，根本无法用实证的方法予以把握。所以要使得“理”之涵义能够清晰起来，必须以更为具体的方式加以分疏界定。刘师培在《释理》一文中就着意阐释的是“理”与“分”的关系。他说：“今考《礼记·乐记》郑注云：理，分也；盖‘理’与‘厘’同，其义取于离析。故事物可以离析者谓之理，人心所以离析事物者亦谓之理。凡古籍所谓分理、条理、文理、鰓理、腠理者，均指事物之昭然易别言也。”[75]所以“宋儒以理为浑全之物，昧于训理为分之旨。”[76]

在另一篇文章中，刘师培从汉学考据的角度对“理”之涵义做了进一步的界分：“理可以分故曰分理，且肌之可分者曰肌理，腠之可分者曰腠理，文之可分者曰文理。且事事物物莫不有理，故天曰天理，地曰地理，性命曰性命之理，犹之科学家之言心理学、物理学、地理学也。故古人有穷理之学，且古人之所谓理即穆勒名学之所谓伦，皆由对待而生，故理亦必由比较分析而后见。”[77]文中亦涉及“穷理”意蕴，却显然已剔除了“理”中因人参赞乎天地而变得日益模糊的原始浑全之义，通过析分原则使“社会”与“自然”的界分状态逐渐清晰了起来。“理”既然已被分疏割解为各种具体化了的客体对象，它原来据以为基础的笼统的道德意义就会自然被淡化，因为从“天人合一”的一般特征而言，道德观念往往只为“人道”的践履规则提供基础，对更为客观化的活动如近代意义上的科学活动则尤

有鞭长莫及之憾。

我们强调浙人对传统“理”义诠释的反叛性质，并不是说他们已经具备了把“道德判断”与“学术评价”标准截然分开的现代意识，或者已经完全使学术阐释与道德的制约语境相脱钩，而只是昭示出其有疏离“理”之原始话语力量的“非道德化”意向。相当一部分江浙学人有一个自觉的共识，认为道德与政治原则不是作为衡量和制约学术标尺的根基性因素存在，而是作为治学研经的终端成果形式而得到验证。考据名家钱大昕就曾经说过：“夫穷经者必通训诂，训诂明而后知义理之趣，后儒不知训诂欲以向壁虚造之说求义理所在，夫是以支离而失其宗。”[78]

训诂之法注重对儒家经典的逐字考索，它基本上以古义为参照原本，即所谓“六经定于至圣，舍经则无以为学；学道要于好古，蔑古则无以见道。”[79]从以儒典文本为客体研究对象的角度而言，“义理之论”作为道德语义的阐释形式，必须经过训诂钩稽而成为终端成果才能逐渐明晰，所以在这一考据过程完成之前，很难于诂训标准之外另立一个政治的或道德的尺度以为讲论的手段，或者由于标准尺度的混淆而无法保持学术的纯真度。钱大昕在《经籍纂诂序》中把这层意思揭示得十分明白：“有文字而后有诂训，有诂训而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。”[80]“义理”的道德意蕴一旦被置于一种程序化的检验空间中，就不会再如湘人那样使之具有治学普遍根基的意识形态暴力作用，或泛化为衡量学术品格优劣的自明式的正统标准。

由此可知，江浙与湖湘学人的认知取向之别，尚不仅在于两者是否均吻合于“心”→“理”主客体关系的联动指向问题，

而且尚在于两者如何于社会情境中处理道德资源的安置问题。其差异性最终决定了两大群体对儒学话语传承的根本区别，同时也关涉着二者如何具体处置“学术意境”与“政治意境”相互作用的微妙关系。江浙学人非常注意重新清算为宋明儒学所道德化了的穷理通传学脉，在此之外疏理出了一条能用较客观标尺独立地把握的“格物”路径和学统。江浙学人曾深忧于两汉以来儒生治学标准之不统一，仅仅以“格”字而论，历代释其意者就多有歧见。近人刘熙载曾指出：“‘格’字汉儒训‘来’，言当辨也；宋儒训‘至’，言当明也；宋以后或训‘去’，言不可玩也。”[81]结果则是“盖人各以其代所尚之学而为言也。”[82]“格”字之训屡现歧义，从根本上而言是因为历代儒学体系所具有的道德政治功利性，使之缺乏一种可以检验的客观学术尺度，以为衡量“格”字之实意的标准。不同时代的儒学宗师，也正是利用原始儒学中字义的歧见来为自身的流派势力张目的，所谓“汉训‘来’，可见汉之学尚五行感应矣。宋训‘至’可见宋之学尚理矣；宋以后或训‘去’，可见其学之尚心矣。”[83]如此一来，儒学本身很可能或与谶纬相合而遁入营造“政治神话”一途，极易成为官学意识形态的附庸品；[84]或放逸心绪而逃于禅境，为性灵的解放不惜曲解古典经义文本。

在江浙学人看来，对儒学经典字义诠释的多途歧见，正反映了宋明儒学话语在义理阐释方面缺少考据学所要求的可检验规则。其原因在于学人多迷失于宋明儒学按其自身需要架构的主观语境之中，故江浙学人认为有必要在宋明儒学的语境之外重构一套话语解释系统，其前提则是重新疏理出一条儒学作为“实验学”发展而非作为“道德学”、“政治学”发展的主体认知线索。刘师培在《古学起源论》中就带有主观意向地建构了一

幅古学本源于实验的学术发展图式。刘师培以为："夫上古之初本无学术，其所谓学术者，非文字所记载，亦非由思想而生，盖一切学术咸因经验而发明。学也者即民生日用之事物也。故上古之时，有徵实之学，无推理之学。"[85]刘师培历举了数学、地学、医学、兵学、农学五项学科作为古人注重于实验的例子，并由此得出结论说，古人"舍实验而外固无所谓致知之学也。"[86]实验乃致知之本，确乎被江浙学人视为中国古代学术发展的原创性规则。只是由于"唐虞以降，学术由实而趋虚，穷理之学遂与实验之学并崇。"[87]以致"一二伪儒致以格物致知之学，悉该于穷理之中，此科学所由晦也。"[88]在理学吞噬了实验学的生存空间后，"后学士大夫始以空言讲学而用与学分，乌知夫古人为学之旨哉。"[89]江浙学人急于接续古代实验学统流失的线索，其用意是至为明显的，那就是在学界纷纭虚辞，腾于口说的浮躁境况下，在学人仅凭纯主观性的道德或政治经验标准肆行于纯粹学问领域的困局中，维持一方能运用客观标尺以窥道的学术净土。那么有人可能会发问：深浸于儒学话语训练之中的江浙学人，难道会作为例外而超越儒家对"内圣"道统资源前提性的强调吗？事实是江浙学人并不否认道德对行为指向的优先支配意义。章太炎在《遗嘱》中首条即示以"凡人总以立身为贵，学问尚是其次，不得因富贵而骄矜，因贫困而屈节。"[90]关键在于浙人相当大程度上并不把道德与功利的政治致用目标直接相联。近代江浙学人普遍认为，稽古之道并非是一类能直接付诸事功致用的行为模式。按政治与道德功用的标尺来检视，"通经"未必与"致用"直接沟通，因为在宋明儒学宗师的眼里，"致用"是实现道德与政治践履的传统表现形式，是儒生经过道德修炼而达于"外王"之境的终极结果。"通经"不可能是孤立

的治学行为，它只能是操习治术的中介性或过渡性的手段。而江浙考据学人却常常斩断“通经”与“致用”之间的传承互动线索，并单独建立起了研经习史的实证标准。这样，“道德”就往往不是拓展仕途的功利资源，而是治学研经的前提或手段，因而与湘人相比就会大大淡化了其意识形态的政治强势作用。在江浙学人的意念中，“通经”并不是依附于“致用”事功的工具，而是有其自身的学术衡量尺度作为支撑背景。这种尺度不必与诸如“军旅之檄”“民生之治”等外王层面的事物直接关联。近人章太炎曾经明确指出：“学者在辨名实，知情伪，**虽致用不足尚，虽无用不足卑**。”[91]如此治学态度与湖湘、岭南知识分子自然有相当大的差异性。

把道德标准意识形态化并与十分功利的现实目标相钩连，使湘人一但涉足纯粹的学术领域时，常常将道德原则和治世经验混为一谈，故而很难奉持相对客观中立的价值标准以为治学的基本态度。正如刘师培比较评价江浙与湖湘学人时所言：“由惠（栋）、戴（震）之术可以备师儒而不足以备王佐；由魏（源）、包（世臣）之术可以作王佐而不足以作圣贤。”[92]刘氏所云两地学者发生分野的临界点还是非常清晰的，那就是江浙学人身处王佐之域外评判事物时，尚能维持本应拥有的相对纯粹的学术态度，而湖湘学人（上引文主要指魏源）则很难在政治尺度之外寻觅到一块清净的治学空间了。

关于湘人以政治尺度混淆乃至替代学术尺度的近世现象，刘师培专门以魏源为例作了一番评论，其文云：

邵阳魏源亦侈言经世精密迥出世臣下，然权门显宦，请谒繁兴，才通情侈，以高论骇俗。夫考证词章之学，挟以依人，谨身伺倡优之列。一言经济则位列宾师，世之饰巧

智以逐浮利者，孰不乐从魏包之后乎！[93]

魏源在湘籍学人中以精于治术显扬于世，却被浙人纳入政治倡优之列。他是否以经济之学“饰巧智以逐利”，乃是仁者见仁，智者见智之事，然而魏源以治术标准统一或替代独立的学术标准则是公认不移的事实。

湘人与浙人治学风格之别，已如上述所论，这里尚需要注意的是，近代岭南学人也常常以“通经”为推销模塑政治形象的强化手段，致为江浙学人所讥讽，岭南学人康有为为了推进近代变革，不惜杂采谶纬之学以曲解儒家经义，就屡为江浙学人所攻讦，其争锋之焦点仍在于治经标准是否应混淆于政治致用标准，还是应保持相对独立性的问题。如章太炎就多有非议康有为之语。他说：“康有为善傅会，媚以拨乱之说，又外窃颜、李为名高，海内始彬彬向风，其实自欺。诚欲致用，不如掾史识形名者多矣。”[94]章氏贬抑康有为治经致用之术，实是讥其不守经学家法，以政治致用原则混同于严肃的学术研究。

近代岭南学人为了达于变革之目的，常把孔子附会为一个宗教家的形象。康有为更是自称教主，以传播孔学为己任，甚至不惜违背史实，割裂曲释儒典。此举如果用一种功利和激进的政治尺度衡量，当然可称之为大破大立之革命典范，尤易满足处于焦灼彷徨状态下的士人渴望喧腾激变的心态。特别是类似的激变情绪如果再与传统“心学”中的神秘主义魅力相结合，就更易把经典的实证诠释完全转化为一场“圣经托古”的政治运动。而冷静平实的学术典范至此就会在熊熊的变革烈火中焚化殆尽，这也正是江浙学人深以为忧的世纪末现象。为了对抗学术阐释取向的庸俗化、政治化，江浙学人着意把孔子复原为一个“学问家”形象，而非“革命家”形象，“孔子者，中国之

学术家也，非中国之宗教家也。”[95]孔子入世之初“为中国斗杓者”，不是以神道设教扬显其名，而是“在制历史，布文籍，振学术，平阶级而已。”[96]孔门所言之教，也皆是教育之言而非宗教者言。至于西教东来之后，中国学者欲树孔教之帜与之争锋，就更不合论理。“知孔教二字不合论理，即知孔子之非宗教家矣。知孔子之非宗教家，即知孔教与政治无涉矣。”[97]江浙学人深信，孔子学问家的形象一旦复原，研经问学之阐释标准自然会恢复其独立价值，而不会为政治风潮所左右。

以政治的或道德的标准替代或渗透入治学的路径乃至终极境界中，可以说是宋明以后儒学发展的一个重要特点。儒家自古素以“立功”“立德”“立言”为框衡圣贤的至高尺度，其实即是鼓励把道德的（内圣）与政治的（外王）本无必然相互关联的两条线索，通过治经习礼的方式沟通起来。到了清代乾嘉以后，江浙学人的头脑中却偏偏淡化了此应为安身立命依托的千年古训。他们常常把似乎无关于世事的穷经训典之文尊为“百世之作”，而把儒家奉为由“内圣”之经修炼而成以达于终极治世之境界的事功文檄视为低一级的“天下之文”，而判归于二等文辞之列。焦循在《与王钦莱论文书》中，就曾经按文章品味逐层做了划分，其文云：

> 天下之物，各适于用。文何用，有用之一身者，有用之天下者，有用之当时者，有用之百世者。科举应试之文，用之一身者也，应酬交际之文，用之当时者也。二者之于文，皆无足重轻。若夫朝廷之诰，军旅之檄，铭功记德之作，兴利除弊之议，关于军国之重，民物之生，是文之用于天下也。然必仕而在上，才有艺足以达者任之。布衣之士，穷经好古，嗣续先儒，阐彰圣道，竭一生之精力，以

所独得者聚而成书，使诗书六艺有其传，后学之思，有所启发，则百世之文也。[98]

焦循把布衣经师之文章抬高至“百世之文”的地位，当然不是因为其中能体现出外王事功的实绩，而恰恰是因为这类学者研经治学能相对持有“内圣外王”古训框架之外的客观标准。

前文已经分析过，湖湘与岭南知识分子在近代面对西方挑战时，很容易分别凸现其“外倾”与“内倾”的感应取向，并构成了极端两极，这两类思维的形成又都有其各自的区域文化背景。由于近代湘人与粤人在运用其思维方式评判阐释事物时，均未建立起一种相对纯净的学术标准，并使之独立于政治致用与道德意识形态的控驭之外，反而常常使三者不时纠缠在一起，所以两地学人一旦发生区域间的思想冲突时，就很易从道德乃至政治意识形态的角度攻讦对方，他们往往以相当激烈的政治化、道德化言辞指斥对方为“异端”，双方都缺乏一种中立客观的价值评判标准。如湘人就总是站在“正学”角度攻击“心学”有伐害士人心灵之危弊。江浙学人则往往能规辟道德政治层面的评判，少以攻击“异端”之语示人。所谓“异端犹之两端，攻而摩之，以用其中而已。”[99]焦循曾明确指出：“《论语》‘攻乎异端，斯害也已。’谈者以指墨佛老，一是为程朱之学者，指陆氏为异端，而王阳明之徒，又指程朱为异端，此二字遂不啻洪水猛兽。”[100]焦循诠释“攻乎异端”之“攻”字为“摩”，“攻犹摩也，我有好爵，吾与尔靡之，靡即摩，摩即攻，他山之石，可以攻玉。他者，异也；攻者，磑切磨错之也。已者，止也，各持一理，此以为异己也而击之，彼亦以为异己也而击之，未有不成其害者，岂孔子之教也。”[101]

可见，学术交流乃“磑切磨错之事”，而非异己相攻之举，

明确了这条界限，实际上就较易摒政治与道德意识形态尺度于研经治学之外。江浙学人思维也正是在这个意义上弥合了“内倾”与“外倾”思维取向之间的非学术化界限，而确立了自己的运思规则。因此，江浙与湖湘知识群体在“心”→“理”认知关系方面表现出的极为相似的联动形式，并不能证明两大群体在知识话语的形构上具有同一的特征，相反，二者的区别是相当明显的。湖湘知识群体极易把“心”→“理”认知关系通过经世致用的途径导向对政治意识形态化原则的尊崇，并使之与治学的终极精神相混淆。江浙学人则希图在“心”→“理”认知关系中，寻求有限的“非道德化”的价值中立原则，从而对湖湘知识话语的排拒性具有调和的作用。

注 释

[1] 柯文:《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》,雷颐等译,江苏人民出版社 1994 年版,页 217。

[2][3] 同上,页 217—218。

[4] 柯文在后来撰述的理论著作中也曾经承认:“这本书的根本理论框架带有某种程度的紧张状态”。(参见柯文:《在中国发现历史—中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,中华书局 1989 年版,第 4 页)在 1992 年为《在传统与现代性之间》中文版所写的序言中,柯文更约略提及了其需要修正的观点。他指出:“此书的最大阙失在于它有这么一种倾向——把西方影响中国之制度和文人世界观的程度作为衡量晚清变革的决定性尺度,而且这种倾向贯穿了全书,并非仅见于最后一章”。又说:“与西方有关的变化在特定环境下亦能与中国社会中本质上较为保守的力量联合。所以,并非仅因其受西方启发,就能保证它必然具备更为‘激进’、‘根本’或威胁体制的‘品格’”(《在传统与现代性之间》,页 2—4)。

[5][6] 柯文:《在传统与现代性之间》,页 230—234,页 250。

[7] 殷海光先生曾这样定义"本土运动",他说:"一个主位文化因客位文化的冲击而引起的重整反应,叫做本土运动"。(参阅《中国文化的展望》,中国和平出版社 1988 年版,页 175)

[8][12] 《明道先生行状》,《河南程氏文集》卷十一。

[9] 谭嗣同:《思纬氤氲台短书——报贝元徵》,载周振甫:《谭嗣同文选注》,中华书局 1981 年版,页 57。

[10] 梁启超:《变法通议·论学会》,载李华兴等编:《梁启超选集》,上海人民出版社 1984 年版,页 18。

[11] 人格的内倾与外倾之分是荣格(Young. G. M)的心理学概念,本文主要强调在外界压力刺激下,不同的人格类型在感应这种压力的过程中,其思维机制会采取不同的应对方式和走向。

[13] 梁启超:《近代学风之地理分布》,《饮冰室专集》第九册,台湾中华书局 1979 年版。

[14] 《师友上第二十四》,《周子全书》卷九。

[15] 《读大纪》,《晦庵先生朱文公文集》卷七十。

[16] 《朱子语类》卷一。

[17] 王夫之:《读通鉴论》卷一。

[18][19] 魏源:《默觚下·治篇五》,《古微堂内集》卷三。又见《魏源集》上册,中华书局 1976 年版,页 48—50。

[20] 《曾文正公全集·奏稿》卷十五。

[21] 钱基博:《近百年湖湘学风》,岳麓书社 1985 年版,页 66。

[22] 王先谦:《虚受堂书札·复黄性田舍人》。

[23] 魏源:《默觚下·治篇一》,《古微堂内集》卷三,又见《魏源集》上册,中华书局 1976 年版,页 36。

[24] 魏源:《默觚下·治篇五》,《古微堂内集》卷三,又见《魏源集》上册,中华书局 1976 年版,页 49。

[25] 见钟叔河:《走向世界》,中华书局 1985 年版,页 195。

[26][27][28] 杨坚校补:《郭嵩焘奏稿》,岳麓书社 1983 年版,页 346。

[29] 郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,岳麓书社 1984 年版,页 21。

[30][31] 王闿运:《湘绮楼日记》第6册,民国十七年商务版。

[32] 钟叔河:《走向世界》,中华书局1985年版,页75。

[33][34] 郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,页21。

[35][36][37] 《郭嵩焘日记》卷3,页393,页371,页759。

[38] 《姚江学案·序》,《明儒学案》卷十。

[39] 《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》,《陈献章集》,中华书局1987年版,页55。

[40] 《王文成公全书》卷三十二。

[41] 《王文成公全书》卷二。

[42] 《答顾东桥书》,《王文成公全书》卷三。

[43] 《复赵提学佥宪》,《陈献章集》,中华书局1987年版,页590。

[44][45] 见钱穆:《中国近代三百年学术史》,中华书局1986年版,页616。

[46] 《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第四册,神州国光社1953年版。

[47] 见王森然:《近代二十家评传》,书目文献出版社1987年版,页107。

[48][49] 梁启超:《新民说·论新民为今日中国第一急务》,李华兴编:《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,页207,页218。

[50] 梁启超:《自由书·惟心》,李华兴编:《梁启超选集》,页104。

[51][55][57] 钱基博:《近百年湖南学风》,岳麓书社1985年版,页66,页33,页73。

[52] 《论语·为政篇》,《续四书大全说》卷四。

[53] 王夫之:《四书训义》卷二。

[54] 李肖聃:《湘学略》,岳麓书社1985年版,页144。

[56] 《毛泽东1917年8月致黎锦熙的一封信》。

[58] 《传习录下》,《王文成公全书》卷三。

[59] 《传习录中》,《王文成公全书》卷二。

[60] 梁启超:《新民说·论自由》,李华兴编:《梁启超选集》,页229。

[61] 梁启超:《新民说·论进步》,同上书。

[62] 钟叔河:《走向世界》,页390。

[63] 钱基博:《近百年湖南学风》,页13。

[64] 杨度:《湖南少年歌》,刘青波编:《杨度集》湖南人民出版社1986年版,页92。

[65] 王夫之:《宋论》卷十四。

[66] 王先谦:《葵园四种》,岳麓书社1986年版,页32。

[67] 梁启超:《变法通议·论学会》,李华兴编:《梁启超选集》,页17。

[68] 《知言·阴阳》,吴仁华点校:《胡宏集》,中华书局1987年版,页8。

[69] 甚至德川时代的日本朱子学也受这种倾向的影响。日本学者石田一良曾经指出:"近代自然科学以征服自然,利用自然为终极目的,而德川时代朱子学的自然研究则以此作为赞助天地化育的手段。"又说:"日本近世封建时代通过朱子学摄取的兰学限于医学、本草学、天文学、地理学、历学等自然科学,这是因为在维护近世封建制度意识形态(朱子学的世界观)的前提下可以容受的兰学领域,仅限于自然科学领域的缘故。……换言之,朱子学者舍去自然科学所赖以生成的西方近代世界观,将自然科学单纯作为利用自然的'技术'(而非作为解释自然的"观念")加以接受。佐久间象称这种接受方法为东洋之道德,西洋之艺术,可谓真知灼见。"(石田一良:《文化史学:理论与方法》,王勇译,浙江人民出版社1989年版,页281)

[70] 《朱子语类》卷十五。

[71] 《曾文正公全集·书札》卷一,传忠书局光绪二年刊本。

[72] 刘蓉:《与曾子植书》,《养晦堂集》卷四。

[73] 《曾文正公全集·书札》卷一。

[74] 刘师培:《左盦外集》卷十七。

[75][76] 刘师培:《左盦外集》卷三。

[77] 刘师培:《东原学案序》,《左盦外集》卷十七。

[78] 钱大昕:《左氏传古注辑存序》,《潜研堂文集》卷二十四。

[79][80] 钱大昕:《经籍纂诂序》,《潜研堂文集》卷二十四。

[81][82][83] 刘熙载:《格物说》,《昨非集》卷二。

[84] 清儒宋翔凤在《大学古义说》中曾引伸"格物"与谶纬制作的关系,曾云:"天降膏露,地出醴泉,山出器车,河出马图,凤皇麒麟,皆在郊棷,龟龙在宫沼,其余鸟兽之卵胎皆可俯而窥。此格物之谓也。"(《皇清经解续编》本,卷一。转引自裘锡圭:《说"格物"——以先秦认识论的发展过程为背景》,载王元化主编:《学术集林》卷一,上海远东出版社 1994 年版,页 130)但这在浙人中只是相当个别的现象。

[85][86][87] 刘师培:《左盦外集》卷八。

[88][89] 刘师培:《周末学术史序·理科学史序》,《左盦外集》卷五。

[90] 《章太炎遗嘱》,载王元化主编:《学术集林》卷一,页 1。

[91] 章太炎:《与王鹤鸣书》,《章太炎全集》(四),上海人民出版社 1985 年版,页 151。

[92][93] 刘师培:《近儒学术统系论》,《左盦外集》卷九。

[94] 章太炎:《与王鹤鸣书》,《章太炎全集》(四),上海人民出版社 1985 年版。

[95][97] 刘师培:《论孔教与中国政治无涉》,《左盦外集》卷九。

[96] 章太炎:《驳建立孔教议》,《章太炎全集》(四),页 196。

[98] 焦循:《雕菰集》卷十四。

[99][100][101] 焦循:《攻乎异端解》上,《雕菰集》卷九。

第2章

沟通大小传统：政治思维与湖湘儒学流变

第一节 政治思维形成的区域背景

“湘人知识群体”在晚清以前仍是一个极为笼统模糊的概念，因为在咸同之际湘军崛起以前，湖南除有几颗文星在历史苍穹中偶尔闪烁之外，以知识群体名义造就开创的业绩可谓乏善可述，故常常有为世人目为“文化沙漠”之虞。咸同湘军事功群体的突然发显，初视给人的印象颇似历史奇景的偶然特例展示，似乎此景的发生难与湖湘此前文化萧条的境象共处于同一时空之内。实则其萌生与崛起无不与特定区域历史流变和文化资源的沉积郁发等远源因素有关。

从比较文化史的角度来看，湖南地处于内陆，地理氛围迥异于江浙与岭南之地，故其儒生人格的构成与沐浴于滔滔文风之中的沿海区域士人相比，更具有某些刻厉内忍的内陆特征。钱基博曾很精当地概括出湘地的人文地理氛围：“重山迭岭，滩河峻激，而舟车不易为交通；顽石赭土，地质刚坚，而民性多流

于倔强。以故风气锢塞，常不为中原人文所沾被。”[1]民性刚坚颇同于顽石，当然是类比的说法，却也颇能印证地域环境与人格构成之间强烈的相互叠映关系。近人杨笃生在《新湖南》中也云：“湖南既当滇、黔、两粤兵事之冲，草剃禽狝，生齿寥落，榛莽多而居人少，吏役无所得攫噬，而边地苗獞猺犵所出没林菁深阻，与山鬼争席。”[2]

湖南乃是多民族聚居区，汉、苗族以外，尚有土家、侗、瑶等少数民族，人口流动迁徙十分频繁。由于四民杂处、山川隔阻等地理人文因素的制约，虽然汉人移入湖湘一带垦殖不晚于春秋战国时代，但中原文化在宋代才开始向湖南渗透，至明代才得以完成所谓“人文沾被”的过程。直至清初康熙年间，学者刘献庭仍觉得湖湘之域是荒陋之区，“无半人堪对语”[3]，皮锡瑞更云：“湖南人物，罕见史传，三国时如蒋琬者只一二人。唐开科二百年，长沙刘蜕始举进士，时谓之‘破天荒’，至元欧阳厚功（欧阳会），明刘三吾（刘如孙）、李东阳、杨嗣宗诸人，骎骎始盛。”[4]康熙时，两湖合闱乡试，湖南中额“不及四分之一”或“仅逾十分之三。”[5]与湖北分闱应试后，湖湘文运依然不盛。王闿运曾云：“湖南自分闱科举二百年中，殿试一甲才有五人。”[6]徐一士在《曾胡谈荟》中亦记载“湘之新宁，清代向无捷乡试者，迨道光丁酉科，江忠源以拔贡中试，人谓之破天荒。”邵阳乡士志中有一组统计数字可以说明湖湘一地普遍的人文程度。邵阳全县人口120余万，习儒业者不过6千人，一百人中难得一人为儒者。该志又谓属于“士”之阶层者不过1%，可见一地能提笔书写者，实属凤毛麟角。[7]

如果我们把江浙地域人才密集繁盛的情况与湖南略作比较，即可看出两个地域人文发展水平的巨大差异。江浙地域的

中等城镇南浔镇，有明一代就出了董份、范应期、董嗣成、董道醇、董嗣昭、朱国桢、华士嶀等七名进士，张祐等17名举人，出了三个内阁大学士和两个尚书。清人范颖通《研北居琐录》云："前明中叶，科举极盛，有九里三阁老，十里两尚书之谚。"汪日桢《南浔镇志》曾载有南浔镇从清顺治至咸丰八年的科举情况，其中进士有15人（含钦赐进士1人），举人43人（含钦赐举人2人），贡生69人。举人之数比明代增加了一倍以上，贡生数和进士数则比明代增加了近两倍或两倍以上。[8]与南浔镇相距不远的乌青镇，早在南宋时科第就盛极一时，明代嘉靖以后，礼部入选者源源不绝。入清以后也是人文蔚兴，"科第之蝉联，茂才俊秀之济济，远近莫与之比。"[9]

浏览一下江浙地方文献，描述其区域人文盛况的记载几乎俯拾皆是，《后汉书·张霸传》述长兴县习儒业之盛况云："郡中争厉志节，习经者以千数，道路但闻弦诵之声。"史岩在长兴县《进士题名碑》中云："吴兴士风之盛，甲于浙西，而长兴视旁邑为尤盛。士由科第奋兴，肩背相望。"[10]范应期《乌程县学记》："炳灵发祥，代钟名哲，诗书弦诵，等于齐鲁，魏科朊仕，甲于旁邑。"[11]两个区域在人文化程度方面的差距可谓一目了然。在入湘传教的西方天主教传教士心目中，湘地是最难以宣化的地区，他们曾把湖南比做圣经创世纪中一再提及的"铁门之城"伊塔（Edom）——一个拒绝文化洗礼熏陶的地方。稍客观一些的说法，也认为湖南之于中国，有如拉萨之于西藏，是禁地中的禁地。[12]

湖湘以乏儒少士之地无闻于学界与科场几达数百年，然而到了道咸二朝以后，却以令人惊异的速度崛起了一大批近代史上咤叱风云的人物，构成了一幅骇世绝俗的历史奇观。龙盛运

曾据《湖南通志》第三册统计，湖南进士中额，乾隆朝 60 年，共 27 科，考中 137 人，平均每科 5.7 人；嘉庆道光两朝 55 年，也是 27 科，共中 218 人，平均每科 8 人。[13]统计数字显示，道咸以后步入科举正途的湖湘文人增长速度还是相当快的。如果仅此而观，湘籍学人之兴衰与其他区域相比似乎只有数字增减的意义，而不具有区域群体构成的特色。因为以科举正途入仕恰恰是超越区域界分特色之上的普遍泛化模式。近代湘人群体的形成，为后世学人所瞩目者，并不在于其应试人数的多寡，而在于其通过非正途的政治军事手段闯入政治轴心之人数的密度，要远远高于其他区域。“湘人集团”的崛起及其影响应该算是一个核心的例子。谭嗣同曾经描述这个奇特的历史现象云：

> 自有湘军以来，司马九伐之威，畅于荒裔，踔历中原，震袭水陆，剑稠西域，戈横南交，东挞瓯粤，北棱辽海。四五十年中，布衣跻节镇、绾虎节，以殊勋为督抚提镇司，道国有庆，拜赐司恒，诸侯群牧上。生拥位号死而受谥者，凡数百人。至若膺大衔虚爵，极武臣之伦品，归伏邱陇；或潜身卒伍，其数乃又不可记录。新至通都大邑，沍乡炎徼，一鄙一鄙，莫或无有湘人之踪。遂周二十三行省，莫或不然，亦莫或不惮慑之。[14]

谭嗣同特意揭示湘人纵横天下的举止，当然不是指那些以正途身份位至极品者，而恰恰是指那些由“布衣”跻节镇、握重权，或以“儒生”之名而达“武臣”之位的湘籍士人。不仅如此，谭氏之内心还把湘籍儒生转型为武人的殊举，视为湘人比他地士人更具有团体内聚力的象征形象存储于记忆里，作为

行为驱动力的心理资源。也即是说，狂热崇拜某种类似于白手起家性质的新型政治偶像，后来几乎成了湖南士人长期难以割舍的普遍区域性情结。对新型“政治偶像”的崇拜进一步扩大发展，就会在湘人的心理层面泛化弥散出一个重大的颇有历史感的预言命题，即湘人在沉默百年之后却要在不久的未来把握中国社会**政治命脉**（而非学术命脉）的走向。杨笃生曾经把这一层意思揭示得很清楚：“且我湖南人，对于同种之责任，其重大有远过于诸省者。诸君亦尝闻之乎？咸同以前，我湖南人碌碌无所轻重于天下，亦几不知有所谓对于天下之责任。知有所谓对于天下之责任者，当自洪杨之难始。”[15]

对于政治责任目标的灵敏感悟，自然源于近世先贤创造辉煌事功之情境的启迪，“洪杨之难”做为一个启动式的因素，固然可以说是湘人以布衣身份跻身政坛的历史标志，然而“湘人政治责任远过于诸省人”的自负之语，也或可以说是源于对湖南人于天下无足轻重之窘境的一种心理补偿反应。杨笃生也正是从抒发湘人应负有政治责任的角度来抹平自身对“无半人堪对语”之蛮野湘地的自卑式记忆的。而有的湘籍士人甚至更直接地把“湖南”作为一个“政治型区域单位”而非“文化型区域单位”来看待，杨度在一首著名的诗作《湖南少年歌》中曾吟道：“中国如今是希腊，湖南当作斯巴达；中国将为德意志，湖南当作普鲁士；……若道中华国果亡，除是湖南人尽死。”[16]“斯巴达”与“普鲁士”均以军国主义之名显赫于史，而“希腊”“德意志”也恰为文化集萃之邦。杨度在这里显然舍弃了在文化层面上比较二者的价值选择，而截取的是其社会实体的政治横断面来比拟“中国”与“湖南”的关系，这是一个很有趣的现象，因为采取如此的比较取向，意味着杨度潜意识里仍认

同于“湖南”是文化贫乏之地的传统概念，他只不过在意识表层以湖南作为“政治单位”的发达兴盛来完成自己的心理补偿过程而已。中国近代历史发展在湖南的特殊表现，颇能印证杨度的矛盾心理，因为尽管湖湘政治军事人才辈出，后人却几乎无人视其地为如江浙区域一般的人文渊薮。

当然，近代湘人政治行为模式的确立，并非没有学术背景及文化资源以为心理支持。而湘地学者思维的政治取向及其与其他区域学人的分野，作为一定历史时期的产物，似应有诸如民性之类更为长时段的区域因素在起作用。刘师培在《南北学派不同论》中已经看出了学术分野背后民性人格构成因素的影响。他说：“山国之地，地土硗瘠，阻于交通，故民之生其间者崇尚实际，修身力行，有坚忍不拔之风。泽国之地，土壤膏腴，便于交通，故民之生其间者，崇尚虚无，活泼进取，有遗世特立之风。故学术互异，悉由民习之不同。”[17]

影响湘人政治思维形成的近因当然不能仅由“崇尚实际，修身立行”的简单约括之语进行通盘解释。但民性以及更为广义的民风习尚对士人的性格塑造乃至心理陶冶，未尝不是作为一个相当重要的区域文化背景而存在着。而且在咸同年间的某一些历史时刻，“民性”作为一种文化心理资源，几乎成为左右战局变动的文化要素之一，因此，寻觅湘人习性之踪对于理解近代湘人的政治性格就并非没有意义。

关于湖南人性格及风俗的最早记录可以上溯至《史记》和《隋书》。《史记》中云湖南人十分慓悍，《隋书》则谓：“其人率多劲悍决烈，诸郡多杂蛮。”唐杜佑《通典》中则云，湖湘之地“杂以蛮獠，多劲悍，称兵跋扈，无代不有”。隆庆《岳州府志》载，湖南“人性悍直，士尚义，居山野者为耕桑，近水滨

者业网罟。俗尚淳朴，不事华靡。”嘉靖《衡州府志》云：“淳朴近古，畏法少讼，”又云衡山地区：“山泽相间，地多闲旷；民仓常足，亦无千金之家，信巫鬼，重淫祀，人多劲悍。”安仁地区，“自昔风俗简古，人多质实，妇人纺绩，男子不事商贩。”归纳起来而言，湖南人崇勇尚武，性格刚直决烈，又有比较原始的淳朴近野之风。这种人格结构在湖湘一地沿续了数千年而没有变易，有很强的连续性，而且各个地域之间的人格结构也比较单一，没有强烈的反差。

如果我们对比一下江浙与岭南地区的人格特征，就会发现湖南人性格的单一性与连续性，是这两个地域知识分子所不具备的。从江浙地域人性特征的发展来看，大约在东晋前后有一个巨大的变化。江浙人在东晋以前尚兵好武，与湖南人一样性格“劲悍决烈。”《越绝书·陈成恒》称，吴人“王刚犯以毅而行其令，百姓习于战守，将明于法。”直到两汉，吴越之地民性未改，《汉书·地理志》评述吴地云：“其民至今好用剑，轻死易发。”汉初，刘邦“患吴、会稽轻悍，无壮王以镇之，诸子少，乃立（刘）濞”，[18]不曾想刘濞借助吴越尚武之气，凭借吴地兵威自立为东帝。齐梁之时，江浙一带社会风气已与西汉时大相径庭，“任气好武”之气渐为文弱怯懦之风所取代，江浙儒生往往宽衣博带，大冠高履，“出则车舆，入则扶持”。《颜氏家训·涉务》云：“及侯景之乱，肤脆骨柔，不堪行步，体羸气弱，不耐寒暑，坐死仓猝者，往往而然。建令王复，性既儒雅，未尝乘骑，见马嘶歕陆梁，莫不震慑，乃谓人曰：‘正是虎，何故名为马乎？’其风俗至此。”《世说新语·勉学篇》中曾对江浙士习有一段描述，云其“无不熏衣剃面，傅粉施朱，驾长檐车，跟高齿屐，坐棊子方褥，凭班丝隐囊，列器玩于左右。从客出入，

若神仙。明经求策，则顾人答策；三公九宴，则假手赋诗。”《隋书·地理志》曾对江浙民性做了概括：“其人君子尚礼，庸庶敦庞，故风俗澄清”。地方志的记载同样反映出江浙民风向柔弱奢靡的方向转变，嘉靖《温州府志》引杜佑《通典》云，唐时江浙一隅“艺文儒术斯之为盛，今虽闾阎贱品，处力役之际吟咏不辍”。嘉靖《黄严县志》云：“江浙人以不儒为耻。”江浙地域士民之风转为柔弱，而不像湖南人格呈现出单一连贯性，很大程度上是因为江浙较早受中原人文风气的影响，又地接邹鲁之区，南宋以后逐渐成为文化轴心的缘故。也有世家大族出身，世代磐据公卿闲职之后，鄙习武为贱事等心态转变方面的原因。总之，江浙武人在东晋之后已深感社会舆论的压力。《宋书·宋悫传》云：“时天下无事，士人并以文义为业，悫独尚气好武，故不为乡曲所重。”

江浙士人文弱之风至晚清亦仍其旧。魏源曾评述其地之士云：“江南之苏松太仓，浙江之杭嘉湖，应试武童每不及额。文试则每邑千百，以贵文贱武之俗，而望其高气尚力乎！”又云：“提镇抚标，名食粮而身倚市，出应伍而归刺绣，尚望其披坚执锐乎？闻征调则阖门啼泣，推饷求代，而望其长驱敌忾乎？”[19]魏源最终感叹道：“一郡之中，非人人可兵；一省之中，非郡郡可兵也。”故应该“不以邹鲁之文学，强燕赵之慨；不以丰沛之剽悍，责吴越之秀良；量地阴阳，量才柔刚。”[20]江浙之地虽士风普遍柔媚奢靡，然亦有民俗始终悍直之地。如“淮安之俗，淳实尚义，男悍习战。”[21]浙江龙游县“其风悍以果，其君子耿耿好气，而敏于事。”[22]但总的趋向是不出文弱的基调。

从岭南广东人的性格来看，也有复合多元而非清纯单一的特征。因广东北部多山。南部濒海，多山地区呈现传统的小农

耕织的经济特色，濒海区域则逐利商贩居多，所以人性差异受地理环境和经济结构的制约尤为明显。如北部的韶州地区："人性劲直，尚气节"，"俗尚真率，士朴民淳；土壤沃饶，故耕织有余。"[23]南部的潮州地区，更体现出了一种典型的多元风格，"潮民力耕，多为上农夫，余逐海洋之利，往来乍浦、苏松，如履平地。"故称"海边邹鲁，士笃文行；延及齐民，号称易治"。[24]从江浙、岭南两个区域民风及知识群体人格走向看来，都不具备湖湘地域人格较纯粹的单一性和历史延续性，而处于相对封闭地域之内的人格结构所呈现出的单一性和历史延续性，恰恰是使一个地域知识群体及普通民众产生巨大凝聚力的重要前提因素。

晚清已经有学人注意到了湘人性格构成的区域特征及其与事功成就的关系。郭嵩焘在《冯树堂六十寿序》一文中提到一位官员曾经感叹楚北政治人才不如楚南之盛，他说："楚北人才不足与比方楚以南有由然矣。南士游京师者，类能任事务实行，以文章气节相高。人心习尚如此，欲无兴得乎？"[25]这段话已直接地把事功表现与湘人习尚的沉积与弥散相联系，其作为群体之间的区域文化认同趋向也由此而昭显。

墨菲（Rhoads Murphey）曾经指出，中国自鸦片战争以来，几乎没有什么文化上的认同危机（identity crisis），这与印度、锡兰、日本及东南亚所有国家均有区别。[26]如果从基本不考虑区域士人性格习尚差别的广义角度来说，文化认同危机的普遍淡漠应可视为晚清士人的一个共通的心理特征。因为无论是湘人还是浙人，在西方器技之学输入中国之初，都似乎拥有一种"古已有之"似的普遍文化自豪感。两地士人均认为西方器技之学不过是古典中国文化输出之后的外化形态而已。但是如果按

区域单位来划分和衡量，湘人与其他地区士人基于习俗民性在文化认同的取向上则显示出了相当大的差异。墨菲曾经认为，“许多观察家发现传统中国缺乏西方社会工商业成功的特质——普遍主义（Universalism）和功能上的专业化（functional specificity）。”[27]这是一个具有相当普遍意义的结论。他们特别提到了江浙沿海地区的社会组织能够起到保护中国商人处于一个家庭式网络之中的作用，这使得江浙商人在遭受严重挑战时，凭借文化认同上的资源，成功地进行了高度自足的商业体系控制。尽管江浙地区在近代化过程中借助了传统社会组织如家庭结构的力量，但毫无疑问，西方理性化（rationalization）因素向中国东南沿海的渗透，会最终淡化士人对自身文化乃至社会结构（如家族）的认同意识。比如有的士人已经认为，西人器技之学的某一方面如力学自有其本身的传承线索，不一定是中国文化所独有的特质。

湘籍士人在借助传统民性与社会组织结构来避免内部发生文化认同危机方面，似乎比江浙士人更为成熟。因为湖南作为一个相对封闭的区域单位所承受之西方理性化浪潮的冲击，比江浙沿海地区要轻微许多。曾国藩在训练湘军时，首先就把军队制度建立在一种浓郁的乡党亲情氛围之中，士兵将官多是相同地域甚或同乡同里之人。曾氏在创立水师复朱尧阶的信中说：“水手须招至四千人，皆须湘乡人，不参用外县的，盖同县之人易于合心故也。”[28]在制订营规时，曾氏注意到一般朴实健勇的农夫比较容易接受一种把“保境”与“卫家”直接联系起来的单线思维方式，比较容易被世俗之理教化。他深知“山僻之民多犷悍，水乡之民多浮滑；城市多游惰之习，乡村多朴拙之夫。故善用兵者尝好用山乡之卒，而不好用城市近水之人。”[29]所以

"募格须择技艺娴熟，年轻力壮，朴实而有农民土气为上。其油头滑面，有市井气者，有衙门气者，概不收用。"[30]

再比如在利用亲缘组织和家族关系这一方面，湘人的动机是"政治取向"的而并非是近代"商业取向"的，这自然与湘人习性中力耕农桑，不事商贩的非商业化传统有关。艾尔曼(Benjamin A. Elman)曾经指出，不像同时代的欧洲那样，亲属关系的密切程度已经比较稀薄，中国的精英为历史环境所制约，往往选择"亲属策略"而不是"政治同盟"来捍卫自己的利益，直到19世纪，中国的政治异端者才成功地摆脱了绅士阶层和亲属网络的控制。[31]19世纪湘人集团的崛起从外在形式上看大致已可以说是政治因素凝聚而成的结果。湘籍士人多以保境守土的政治目标作为操习团练的原初依据，只是如果细观湘军集团首领的内部结构，我们就可发现，实际上其组织方式仍是依靠一种极为原始的亲属（包括师友）关系来维系的。

在湘军著名的高级将领和湖湘地方大员之间，有不少人相互之间都有一种姻亲关系，如曾国藩第四女嫁郭嵩焘之子郭刚基，第三女嫁给罗泽南次子。胡林翼和左宗棠是同年生，两人之父原是好友，胡林翼之妹嫁给了左宗棠的侄子，胡林翼的嗣子娶了陶澍的孙女，同时也是左宗棠的外孙女。贺熙龄和陶澍也有姻娅之谊，左宗棠又把女儿嫁给了陶澍之子。故王闿运有言曰："湘军之可贵者各有宗派，故上下相亲。"[32]这种连环套式的血缘亲情关系很容易产生超强的凝聚力，同时也为"差序格局"控驭状态下的湘军体系提供了一套相对稳定的伦际网络。费孝通曾经指出，中国的地域"差序格局"与西方"团体格局"的一个最大不同点即在于，"西方的群己界限十分分明，谁是团体里的人，谁是团体外的人，不能模糊，一定分得清楚。而中国

的家族称谓关系是种伸缩自如的结构，从生育和婚姻所结成的网络，可以一直推出去包括无穷的人，过去的、现在的和未来的人物。"[33]湘军将领之间常常由师友关系发展为姻亲关系，颇合差序格局伸缩自如之理。

湘军名将刘蓉在《与瑟庵从弟》一文中曾经清晰地阐明了湘系集团中师友——姻亲的双重角色关系。其文首先云"吾与同邑曾、罗二公神明至交，起家儒素。三人者经术浅深，学问大小，不必尽同，然于富贵不淫，贫贱不移，威武不屈三语则皆毅然有以自立。……"[34]这是从师友层面上分析湘人集团的内部结构，其立论基点仍只是落实于普遍化的儒学修身原则。接着其文又云："今三家联为姻好，子弟往来要当率由庭训交相策励，庶不失故家轨范。"[35]这是从姻娅层面上阐明湘系集团内部个人之间的深层联系，其评述基点显然已缩小至比师友圈子更为有限的亲情范围。从师友推至姻亲，往往会使湘系集团成员在面临外境文化的挑战时，能够克服文化认同上的危机感，这其中当然不否定有共同的政治利益作为维系因素在起作用，但湘人习性相近的成分似乎也可以作为催化因素而存在。所以按艾尔曼的说法，湘系集团作为一种精英政治组织形式，虽产生于 19 世纪中叶，其运作程序却并未摆脱亲属结构和绅士联盟制约的阴影。集团本身也恰恰是以姻娅亲属联系的形式体现政治原则和达于政治目标的典型组织。

湘系集团中师友兼姻亲之双重身份的普遍存在，也可以说是传统基层社区意识的产物。师友之谊被叠合于亲缘网络之内，其文化认同的内聚力自然非单独的政治凝聚手段可与之相比。湘人构建基层政治组织素持一种历史主义的态度，在他们看来，事功之业达于巅峰固然靠个人独特魅力的展示，更重要的却是

通过祖先崇祀之中介手段使其遗泽成为湘人进行区域文化认同的制度化资源。左宗棠说得很明白："自海内多故，而英特瑰玮之士出于其间，奋其材武，刬除寇乱，功成名立，而天下知为伟人。岂一时侥幸之为哉？盖其祖泽之留贻，磅礴郁积，特钟于是人以发而至于此也。"[36]

崇祀先贤远祖并非是湘地士人独有的文化特征，但先人作为一种符号象征却可以映射出不同的传承意义。对于湘人而言，奉祀祖先、修撰族谱等社区活动首先是一种聚宗收族"联其宗姓而益笃其亲爱之谊"[37]的文化使命。这类文化传承使命似乎拥有相当普通的涵义，并不具有十分独特的区域特征，然而，祭祖寻根的慕旧情结一旦通过婚姻师友之谊的网络与政治军事组织相联结，就会转化为凝聚权力的有效手段。

湖湘士人政治性格的形成是伴随着一种组织化的形式出现的，这类形式颇类似于韦伯（Max Weber）所说的"卡里斯玛共同体"(charismatic community)。这是一个以情感性的地缘关系（或称共同体关系）为基础的群体。这种组织内的行政管理人员不经过技术上的训练，资格甄选既非以社会地位为依据，也不由家族门阀关系决定，而是以其本人所具有的卡里斯玛特质为依据。[38]从湘军系统的组织来看，就拥有这种"卡里斯玛共同体"的特性。湘军大多数核心将领均为舞文弄墨的乡里儒生，最初均以自保桑梓的名义组织团练而起兵，没有经过多少军事训练，在社会和官府中也大多不具有很高的地位。正如王定安描绘曾国藩当时的处境时所云："公以儒臣奋起闾里，无度支转运之供、羽檄征调之权，又非素习孙吴而夙养技击鹰扬之士也。徒以忠忱感召，率二三迂儒朴士，张空拳，持白梃，以号其乡人子弟。"[39]

曾国藩及湘军核心人物很大程度上是依靠个人感召力去构成湘军的团体凝聚力的，他们总是希图通过严格的修身程序来强化自身的“卡里斯玛”(Charismatic) 的魅力，故其言行往往体现出清教徒式的精英化倾向。曾国藩曾云：“为一身计，则必操习技艺，磨练筋骨，困知勉行。操心危虑而后可以增智慧而长才识。”[40]德行操轨只有力臻于圣贤之境，才不至于“流于小人之归。”[41]正如另一位论者所云：“是故善学者以性闲情，以理制欲，而一切声色货利之缘，放僻邪侈之端举，不使有一毫杂乎其间，所以天理益明，道心益长，率驯至于圣贤之域。”[42]

令人感兴趣的是，湘籍士人特别注意维护在戎马征战中树立起来的卡里斯玛人物形象。传统儒者素以“立功”、“立德”、“立言”为人生修炼之极致境界。近人魏源又有所谓“四不朽论”，其论曰：

> 立德、立功、立言、立节，谓之四不朽，自夫杂霸为功，意气为节，文词为言，而三者始不皆出于道德，而崇道德者又或不尽兼功节言，大道遂为天下裂。君子之言，有德之言也；君子之功，有体之用也；君子之节，仁者之勇也。故无功节言之德，于世为不曜之星；无德之功节言，于身心为无原之雨，君子皆弗取焉。[43]

有功无德是为霸才，有德无功是为庸才，只有“功德”相兼之人，方能成为区域卡里斯玛式的精神偶像，湘军将领等级座次的划分，除了军功战绩之外，也包涵有一种个人魅力及感召能力的估价尺度在内。如湘军最为核心的人物只有三人，即曾国藩、左宗棠、胡林翼，其余如罗泽南、刘蓉、李续宾等人属第二层次。不难注意到，曾、胡、左尤其是曾国藩被奉为

“立功”、“立德”、“立言”的大儒圣人，绝非仅是因为其已具备了“道德偶像”或“事功霸才”的单色调形象，而更是因为曾氏诸人尤擅于在营造道德修炼氛围的同时，于其中完成了政治权威合法性的巧妙转换。他们以自己的言行证明，通过非正途手段建构的“卡里斯玛共同体”式的组织，完全可以成为在官僚体制外凝聚权力的中介渠道。

第二节　道统的解构

湘人卡里斯玛魅力偶像的建立，从制度层面而言，是通过非正途的手段得以完成的。卡里斯玛魅力的获取固然在相当程度上依赖于儒家学说中修身养性原则等传统道德文化资源的支持，但是晚清湖湘知识群体的总体特征已显示出他们并非仅仅通过道德教化的传播方式确立自身的权威，而是尤喜把道德真谛兑现于事功治术之中以体现其践履角色的意义。故晚清湘人群体在韦伯的卡里斯玛划分类别中并不属于先知、巫师和神话英雄之类具有超人间性感召力的神圣人物，而是拥有丰沛的事功经历之世俗军事领袖。因此，曾国藩作为所谓“三不朽”式的圣人，与被神圣化了的古典卡里斯玛道德偶像如孔孟等有相当大的不同，曾国藩虽屡称以道立身，其作为圣人的角色结构中却难免流露出些许霸术之气。

晚清湘人这种特定卡里斯玛角色的确立，与湘籍士人对“王霸之辨”的理解及其对儒学道统的解构有很深刻的联系。有关湘人对“王霸之辨”的解释，我们留待本章最后一节讨论。这里先尝试着就湘人对儒学道统之解构及其影响加以

分疏。

儒家“道统”的传承大致可分为广义、狭义两种。狭义的“道统”思想肇端于《论语》的《尧曰》篇。其中已谈到尧以“允执其中”四字传给舜，“舜亦以命禹”，以后又传至文武周公。唐代韩愈把“道”之传递过程揭示得更为明确：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公。文武周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”[44]

韩愈把圣道传承析为两个层面的意思，其一是尧、舜、禹一线式的亲传口授，其二则是周公传于孔子，孔子传于孟子的精神沿袭。据学者考证，乾道八年（1172年）李元纲著《圣门事业图》，首次使用“道统”一辞，朱熹进一步确定道统的传系密旨，是根据孔子提出尧所传之“允执其中”的“中”开始的，由尧之后，“允执其中”作为密旨，传给舜，舜传禹。朱熹之“道统论”还强调以舜传禹时所说之“人心惟危，道心惟危，惟精惟一”作为解释尧之“允执其中”密旨的权威依据，这样就使道统之涵义以人心、道心的分野为出发点，从而使道统思想具体成为伦理性的道统。[45]

然而有一点特别值得注意，朱熹在确证道统密旨的同时，却把韩愈排除在了“道统”阐扬者之外。因为朱熹认为韩愈所阐释之道，只能说是儒家思想的笼统要义，而并非是孔子所传把握儒家思想的原则尺度的“道”。也即是说，韩愈强调的是偏于概要性的儒学精神之传承脉络，而非“密旨”要义的沿袭。这里实际已涉及到“道统”阐释的一种潜在的内部分野问题。韩愈虽然受佛教传法世系及士族族谱的影响，认为儒家的核心传统虽经由圣贤之间的口授亲传而得以接递，但其传承的脉系主要是一种相对模糊的精神传统。他说：“博爱之谓仁，行而宜之

之谓义，由是而之焉之谓道，足乎已无待外之谓德。”[46]故而“凡吾所谓道、德者，合仁与义言之也。”[47]这类“道统”解释显然是相当笼统的，并未对狭义上的“道统”密旨进行仔细的疏理。所以可以说韩愈开了广义型“道统”阐释的先河。

广义上的“道统”主要是指儒家学派形成之后，历世圣贤不断传续着的一种独立的精神价值资源，按照余英时的说法，广义的“道统”应有如下特征：

（1）“道统”是与“政治权威”，即所谓“势”相对峙的一种“思想上的信念”（intellectual convictions）。

（2）“道统”具有相当强烈的“人间性”或曰“世俗性”。

（3）“道统”没有如西方教会组织那样独立于“政统”之外的社会性组织作为依托。[48]

余英时概括的主要是儒家原始时期的广义“道统”形态，也就是指“士”阶层在形成之初所持有的精神资源。余氏所述及之士人以“道统”抗拒“政统”的模式作为“理想类型”（ideal type），在后来的历史进程中仍有所保留和放大是毫无疑问的，但如果把士人放在历史的具体境遇中观察，以“道”抗“势”的公式无疑只概括了其单面的文化性格，而实际运作中的“道”，尚有和“政统”融合的官学化一面。

“道统”与属于政治权威的“政统”之间发生融合，可以说是从两汉以后就已全面开始了。正如本书“导论”中所言，汉初治术本以霸王道杂之，作为精神“道统”的代表而身处于“政统”运作之外的儒生，因儒学之祖孔子只具素王之位，而不能拥有“政统”中的实体王者地位，所谓“孔子道具而统失”，故两汉儒生需通过构造政治神话（Political myth）作为进阶于政界的手段。这批儒生由于承担了为汉王朝构造意识形态的使

命，故可称之为“王者之儒”。在这一时期，儒生与文吏的功能与身份也开始实现融合。[49]“士大夫政治”亦开始形成和运作。“士大夫政治”被王权确认以后，儒家“道统”基本上朝着两个方向发展，一个方向是与“政统”王权的轨制结合得更为紧密，成为官学意识形态构造的文化精神资源；一个方向是坚持以“道”抗“势”的价值取向，却由于缺少制度上的合理支持而极易流于禅学式的空虚与玄渺。

当朱熹学派作为地域化儒学流派的一个分支而活跃于学界时，朱熹曾致力于失传“道统”的恢复和重构工作。他认为从孟子以后直到唐代，儒家谱系中虽不乏得道之人，但这些“有道之人”包括扬雄、王通、韩愈在内，甚至“宋初三先生”如石介、孙复等均未能传承阐发“道统”密旨，故均不在其褒扬之列。平心而论，朱熹强调对“道统”密旨的阐释，仍属于对儒学“道统”的一种狭义式的传承，只是这不等于说朱学理论中并不涵有广义道统的内容。元代以后，朱熹被迅速崇扬为官学的正统精神偶像，朱学的一些修身内容亦从地域化儒学形态转型为科举正统应试的标准文本。也就是说朱学理论中可能本属于广义型“道统”的精神，仿佛阴错阳差实则有目的地进入了“政统”的运作程序，最终已具备不了多少道统形态所应具有的以“道”抗“势”的原始性格。

与官学化的朱学相反，阳明心学由于一直作为地域化儒学的分支形态存在，而未进入“政统”官学的主流，其基本前提是以心包容宇宙万物，讲究“万物皆备于我”，所谓“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，”从而取消了心境包融之外客体存在的意义。阳明心学承继广义的“道统”精神，使其具有了相当浓厚的世俗“人间性”。故焦循有论云：“余谓紫阳之学

所以教天下之君子，阳明之学所以教天下之小人。……"[50]并指出其"工夫论"的世俗涵义："良知者，良心之谓也。虽愚不肖，不能读书之人，有以感发之，无不动者。"[51]由此而观，我们也可以说，"心学"最完美地发展了孔孟以后失传"道统"的人间性格。这从"心学"对晚明文学艺术界思维方式的广泛影响中可以得到证实。[52]

从政治运作层面而言，"心学"的观念基本是通过知识群体中个人心灵的彻悟体验得到印证，这样儒学"道统"的传播和普遍化就主要须通过"以心证心"的玄渺方式进行，从而淡化了朱学中诸如读书穷理等具有道德自证特色的技术性手段的作用，这明显是受佛学（特别是禅宗）传道的影响。"心学"对道统的传承由于缺乏与制度层面发生衔接的政治操作意义，因此，当明朝覆亡以后，一些儒学大师以政统治道的标准来衡量"心学"，重构广义"道统"之得失时，往往讥其缺乏治世的实际功用。几乎没有什么人认真回味过"心学"在抗衡"势"对"道统"的日益侵蚀方面所做出的努力。所以一线单传的广义"道统"至心学为止必然面临着解构的危机。

明末清初儒学宗师对心学广义"道统"的解构大致沿两条路径而行，一条路径是以江浙学人的思维和行为为背景。另一条路径则是湖湘学人以治术融于"道统"的政治取向。江浙学人在清初受到了王权的残酷迫害，从而疏离了政统的运作氛围，不少人步入了非正途的幕僚生涯或以著书隐居的方式流动于科举网络之外，从表面上看，这似乎采取的是一种对传统广义"道统"的认同态度，实际上，江浙学人以研习学术为疏离"政统"的手段，恰恰是起着淡化广义"道统"形而上玄虚色彩的作用。江浙学人恢复两汉经师的学术崇祀地位则不妨说是斩断

广义“道统”直接传承脉络的象征行为。

费密[53]就曾提出过一个新的“道统”传承标准，叫做“经传则道传”，他说：“后世去圣人日远，欲闻圣人之道，必以经文为准。不合于经，虚僻晓哗，自鸣有得，其维信之！经传则道传也。”[54]费密之论无疑是有感而发，其深意乃在于否定心学“以心传心”的悟道方法。费密对朱熹直承先秦孔孟之脉而抹杀汉唐之学的方式大表怀疑，认为：“七十子皆在所弃，汉唐千百余年都无一人足取，岂情理之乎也哉？”[55]以“经”之真伪作为检验“道统”实施的标准，在乾嘉以后几乎成了一个纯粹技术性的方法，它不带有多少哲学讨论的抽象色彩。因为“经传则道传”完全是为汉儒的言行做翻案文章，心学的广义道统在江浙学人的心目中由此自然被完全解构了。

晚清湘籍士人解构心学广义“道统”的取向，在并非强调“道”必须超越王者权威以对抗“政统”方面，与江浙学人是基本一致的。只是在恢复儒学理论之真义方面有所分歧。江浙学人以经典训诂的学术化手段击破了“以心传心”的广义“道统”壁垒，而湘人则采用修德与治术相合的方法消弥“道统”与“政统”日益相离的界限。湘人认为以往广义式“道统”因无官方完全认可的组织形式，缺乏一种制度化运作的可能，从学理上看，如余英时所见，“道统”缺乏组织形式使“道”的庄严性只有透过个别知识分子的自尊自重始能显现出来。[56]但是“道”缺乏制度化的依据又易于使之流变为激情式的理想主义架构，尽管它有可能为社会世俗化提供一种精神背景，却无法在民生治事层面上真正发挥其功用。“道统”发展到这一步，其理想主义的内容一旦渗入和影响政治机制，就有可能削弱两汉以来建立的“儒生”与“文吏”相吻合的王权运行职能。这就是为什

么顾炎武、黄宗羲等清初启蒙大师屡屡抨击广义“道统”忽视事功之负面作用的缘故。湘籍士人以此为据攻击“道统”之空泛无用者亦不乏其人。如罗泽南在《姚江学辨》中曾经指斥心学之虚妄云：

> 盖所谓天理，所谓至善者，只是养得此心极虚极灵，光明洞彻，莹莹净净，一尘不染，一丝不挂，外来事物不稍著于胸中。及乎事物之至，吾心之明觉，自能照之。梦幻泡影，皆不足为本体之累，此是阳明正眼法藏也。圣贤之言天理皆实，故可即事物指点；阳明之言天理皆虚，实难以言语形容。[57]

罗氏所说士人可以按心学广义“道统”把心养得极为虚灵洞彻，只是作为一种个人修道的体验而无法顺利对象化于日用伦常之际。另一位湘籍学人刘蓉更认为道义之理并非是某种空洞无物，只供娱心悟道的虚幻象征，而是能紧贴于民生日用之道，能体现出传统伦际原则的一种道德化过程。所谓“道”，既高明远大，又蕴藏于日用生计之间：“道义之学，其蕴极乎高明广大，而实为吾心吾性有生同具之端；其精极乎性命天人，而皆愚夫愚妇可与知能之事；其功用极乎参赞化育，而要不越乎庸言庸行，民生日用之常。盖凡尧、舜、禹、汤、文、武之所以治，周、孔、颜、曾、思、孟之所以教，胥于是乎在焉。学者诚能励志以从之，其高可至于圣贤，最下亦不失为善人君子。”[58]

作为朱学和湖湘学派先贤的追随者，刘蓉并非仅仅强调道德强制性的一面。从表面上看，刘蓉还主张在大自然生生不息的环境中去养气穷理，以窥致知之道。所谓：“阴阳寒暑之交，

有变存焉；布帛菽粟之粗，有理存焉；花鸟虫鱼之微，有机存焉。体之精故用之宏，积之厚故流之光。由是充之以学，养之以气，济之以才，根之于经以正其源，酌之于史以尽其变，参之于诸子百家以定其是非。”[59]

从大自然中去体悟寻求“理”的真义，并不是要像岭南知识群体那样通过静坐观心达到天地与我上下为一体的神秘主义理想境界，而恰恰是通过以心探理的过程凸显主客体的对峙交融关系。受禅宗影响的心学所达到的物我两忘、浑然一体的瞬间超越境界，只是某种心理修炼的过程，而非行为修炼的过程，因而只具有心理学的价值。这类心理修炼，恰恰是要超越人世日用的世俗范畴，从而也就难以由心理层面过渡到物质实践领域，这正是湖湘学者痛心疾首而视为大忌的思维方式。所以刘蓉特别强调体悟不离乎日用之道，必须用“理”的外在规范去约束心灵的任意驰骋：

> 是心一离乎义理之外，则瞬息千里，顷刻万变，不可以方所求。吾一念悚然，自觉其放，不待羁束而自归于虚灵之言矣。于是主敬以持之，穷理以精之，养之于端庄静一之中，以立其本；约之于学问思辨之际，以博其趣。庶吾心有所向往持循，及其久而安焉。惟其所欲而不踰中正之矩，此求心之道所以为求仁之方也。[60]

正是因为刘蓉深忌心灵超出了“理”的外在束缚去任意回荡，而无法使心理思维过渡到日用伦常的践履层面上，因此他一直不遗余力地直改“心学”之妄：

> 往岁读其书，亦恍然若有及焉，以为斯道之传，果出语言文字之外，彼沾沾泥书册之者，殆未免乎泽数之见

也，……向所谓恍若有得者，乃如星飞电驰，不可得追，盖迷溺于彼淫邪循之说亦已久矣。因而有悔，始复检孔孟程朱之训，逐日玩索，乃粗得其所以蔽陷离穷之端。[61]

尤可留意者，刘蓉的道德修习原来也受到心学“道统”星飞电驰般的浪漫激情熏染，大有想脱离书册俗事纠缠而潇洒一回之意，只是后来通过检摄身心之训，方才收住灵动感觉的驰骋之势。由此可见，对心学广义“道统”的解构几乎已成为晚清湘人的一种自觉本能。

湘籍学人对“道统”的解构，从较严格的学理上分析自有其湖湘学派的渊源为据。湖湘学派产生之初并未把“理”视为绝对本体化的客观存在。而是以“性”范畴为宇宙的本体依据，所谓“天命之谓性，性、天下之大本也。”[62]“大哉性乎！万理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，类指一理而言之尔，未有见天命之全体者中。”[63]“性也者，天地之所以立也。”[64]然而湘人又认为，属形而上范畴的“性”，其实质意义必须体现在形而下之“物”的具体形态中才能发显其特征，因为“物有定性”、“性而定体”，[65]这就是湖湘学派本体论的基本观点。由于湘人强调“性外无物，物外无性”。[66]在他们的观念里，构成宇宙本体论的共同要素中，形而上之“道”（性）与形而下之物（“器”）很难分体而论，而是可以混同为一的。至少两者的界限是相当模糊的。因此，同属于本体范畴的儒家之“道”，亦与形而下之器不可分离。湖湘学派的早期学者甚至主张“道”应在万物中觅取。张栻曾云：“此盈天地之间者，唯万物也。”[67]所以“道不离形，特形而上者也；器异于道，以形而下者也”。[68]胡宏把这层意思阐释得更加明显：“道不能无物而自道，物不能无道而自物。道之有物，犹风之有动，犹水之有流也。夫孰能

闲之，故离物求道者。妄而已矣。”[69]

“性”与“道”之范畴既然与“物”之实体概念可以互换，那么其内涵就不可能是空虚玄渺、难以把握的抽象本体；而是灵动活泼，可以感性直接把握的客体对象。这样一来，本体之“性”（道）既能在践履行事中凸显其价值意蕴，又能为“心”的主体范畴所直接涵纳而转换为道德准则。所谓“思其所以然而循天理之所无事，则虽日与事物接而心体无乎不在也。”[70]湘学循此线索已基本走出了一条有别于朱子学（官学）与“心学”的第三条道路。

湘人对宋明以来儒学“道统”的解构，并非是如江浙学人那样以诂训校勘儒典为手段，宏扬两汉经师的颂古业绩，从而彻底打乱“道统”的传承谱系。湘人所痛切关注的是，明末广义型“道统”与治术的绝对分离有可能阻碍道德境界的升华。故湘人治学总喜从事功经济方面入手去验证“道”之功用。自胡宏、张栻创湖湘学派以来，湘籍学人在儒家抽象学理层面的建树可谓无足称者，而于事功经济之学却屡有发明。正如胡宏所云：“学圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨？井田、封建、学校、军制，皆圣人竭心思致用之大者也。”[71]张栻更直接阐发“致知”与“力行”互为衔接的工夫论：“盖致知力行，此两者工夫互相发也。寻常与朋友讲论，愚意欲其据所知者而行之，行而思之，庶几所践之实，而思虑之开明，不然贪高慕远，莫能有之，果何为哉！”[72]南轩弟子亦多好言经世之学，全祖望在《宋元学案·岳麓诸儒学案》中评述道：“南轩弟子多留心经济之学，其显者为吴畏斋（猎）、游默斋（九言），而克斋（陈琦）亦其流亚云。”[73]

传统湖湘之学否认有所谓“事外之理”，其叙述话语的思路

很少真正涉及哲学的本源问题，这在晚清湘地学者的言行中也是屡有所见。如刘蓉虽认为“论事而不根诸理，则所谓事者，亦管商之杂术也”。[74]但其核心论点却是在论证“事外无理”，“无天下无理外之事，斯无事外之理，善穷理者未有不征诸事也。”[75]他慨叹以往从学术上究理之人，不懂使“治术”与“穷理”相合，讥刺“举凡言理学者，概以无用置之。而不知二帝三王之治，五臣十乱之功，莫非理学之明效”。[76]

湘人以“治术”解构明末心学广义“道统”，其叙述话语中有很强烈地排斥异端思维的倾向。张栻曾有论云：“今日异端之害，烈于申韩。盖其说有若高且美，故明敏之士乐从之。惟其近似而非，逐影而迷真，凭虚而舍实，拔本披根，自谓直指人心，而初未尝识心也。使其果识是心，则君臣、父子、兄弟、夫妇是乃人道之经，而本心之所存也，其忍断弃之乎?”[77]

张栻在这里说得很明白，“直指人心”之旨虽谓直捷明快，“若高且美”，却远离于道德伦际关系的实际运作。其措辞之严厉，已超越了学术讨论的话语交锋范围，而带有强烈的意识形态色彩。这在晚清湘人群体的诸多论辨言辞中更是屡见不鲜。攻驳对方言辞为异端的政治思维取向，实际上暗契于“政统”中“文吏”与“儒生”相合的制度化模式。“心学”巨子们曾经通过向知识阶层传授播散“心外无理”的感性命题，把“道统”中的神秘主义体验情绪推向了极致，从而极高地宏扬了人之主体能动精神。然而，“心学”广义“道统”常常引导士人过多地自赏于心境圆融的审美构造之中，其“道统”的自足与悬空性，在为“士志于道者”提供了极为精致的思想资源的同时，也更远地脱羁于“文吏”与“儒生”相结合之“政统”作为官僚制度背景的制约。“心学”在晚明日益走向自然感性的异端，而呈现

出否定“净洁空阔”之伦理世界的意向，从制度背景上来说就是拆散了“儒生”与“文吏”经由“治世观念”而日益拉紧的精神链条。这在湘人看来就不仅仅是一个学术讨论的争锋问题，而且是一个试图化解意识形态治世威力的政治问题了。

尽管如此，湖湘学者屡攻“心学”道统为异端，并非是完全站在官学的立场上议论。湖湘之学虽多承袭朱学之赐，却始终未如朱学那样成为“政统”崇奉的儒学主流，也没有更广泛地成为科举系统选择的文本内容。但是湘学的精神内核又确乎有其与“政统”的儒学资源相互契合的一面。因为相对于整个官僚制系统的运作而言，至明末已发展到极境的儒家广义型“道统”，如果仅仅以虚渺悬空之道的圆融自足，作为知识分子维持自尊自重的精神筹码，那么儒学的发展也仅仅是对于个人的启灵感悟、修炼成德有实质性意义，而对于制度性的政治运行方略却提供不出什么有价值的精神资源。这就是为什么“湘学”与“心学”同为“在野的”地域化儒学分支流派，湘学却以治道之失攻击“心学”为异端，而暗合于“政统”思维的缘故。

湘籍学人热衷于治术实技之道，其范围是相当广泛的，从兵事、农艺，到医术、地理几乎无不窥之。如张栻之重兵事曾云：“盖君子于天下之事无所不当究，况于兵者，世之兴废，生民之大本存焉，其可忽而不讲哉？”[78]近人唐才常甚至主张士人“须先去帖括无用之业”，[79]因为“彼方营营焉日抱所长以鬻一第，或反诋讲武为多事，其有志者亦无暇深求。惟夺其所恃，使不得不从事于此，待其稍有会悟，而推而广之，为士者，可以备将帅之材；为农、工、商者，可以赴征调之急”。[80]古法强调的是“寓兵于农”，而唐才常竟主张“举士与工、商，皆历练戎

事”。[81]最终想彻底削平知识分子与平民大众的等级界限，这也可以说是晚清湘学承继者的共同思想特征。

湘籍学人以治术解构“道统”，有可能使湘学进一步向世俗的方向发展。儒生习为吏事本是汉初社会阶层分化组合的结果。隋唐以后，儒生与文吏的双重身份被整合进科举系统之中，成为官僚制运转的核心动能。而在野的儒生绅士虽屡屡涉足世俗事务，却极易脱离于吏事而培植其纯精神性的追求，这也是心学“道统”能把虚渺的悟证手段推向极境的社会条件。也正是因为如此，心学“道统”虽有启迪自然感性抒发的革命性作用(有的学者更认为是晚明平民意识产生的精英催化剂)[82]，然而从思维如何转化为制度运作的角度考察，“心学”悟道常常沉浸于个人神秘主义式的体证氛围之内，一般士人很难使之直接泛化为基层民众可操作性的共通思想模式，而只能使之成为平民意识产生的间接文化背景。

与之相比，湘人治学悟道则完全是一种有着可操作性的行为践履过程。如湘军名将左宗棠课士于醴陵渌江书院时，“喜谈兵，尝率诸生陟层峦，周览山川形势，指点某地可以守，某地可以战，某地可以设伏，津津不倦。”[83]其深浸于治术之举显然并不仅仅是一种心理感应的修习，而是一种行为体魄的操练。

湘人问学相关于“治道”、“政统”，还表现在其思想与基层社区的世俗经验与意识结合得相当紧密。湘学儒师并非如“心学”士子那样仅仅希图使儒学本身以世俗的形态去吸引基层民众，而是一致认为一般儒生不屑于接受的学问如农学、兵学、医学等课目，其有裨于治道实非一般时文可比。谭嗣同在《黎少谷〈浏阳土产表〉叙》中曾介绍浏阳县的一位绅士黎宗鋆，“于农学研覈有年，精析微杪，虽老农自谓弗及也。又通医学，故

于草木华实，下逮一茎一叶，罔弗辨识。”[84]儒生识农学胜于老农，可见其内心对学问界限的划分已溢出了传统儒学的范围。

湘人问学喜从世俗之务着手，我们也可以从湘学传统中寻究其根源。湘学之祖胡宏对友人每言“亲生产作业便俗了人”的观点直议其谬云：

> 古之人盖有名高天下，躬自锄菜如管幼安者；隐居高尚，灌畦粥蔬如陶靖节者。使颜子不治郭内郭外之田，则饘粥丝麻将何以给？又如生知将圣，犹且会计升斗，看视牛羊，亦可以为俗士乎！岂可专守方册，口谈仁义，然后谓之清高之人哉！[85]

近人曾国藩也曾引其祖训云：

> 国藩窃以为稼穑之泽，视诗书礼让之泽尤为可大可久。吾祖光禄大夫星冈公尝有言曰：“吾子孙虽至大官，家中不可废农圃旧业”。懿哉至训，可为万世法也。[86]

左宗棠更有贬抑“识字者”而赏识“良农”之意，其言曰：

> 所谓识字者，非仅如近世汉学云云也。识得一字即行一字，方是善学。终日读书而所行不逮一村民野夫，乃能言之鹦鹉耳。纵能掇巍科，跻通显，于世何益？非惟无益，且有害也。冯钝吟云：“子弟得一文人，不如得一长者；得一贵仕，不如得一良农。”文人得一时之浮名，长者培数世之元气；贵仕不及三世，良农可及百年；务实学之君子必笃实行。[87]

左宗棠文中辩“识字”之义时，认为汉学治经的纯学术路径无裨于经世，要求“识得一字即行一字”，这是以治世行为之

结果而不是以学术研习之结果作为衡量士人价值的唯一尺度。类似的评价如果走入极端，有可能使湘人对务农事之人的敬佩要远高于“识字”之士人，并构成一种乡土社区型的文化精神传统。左宗棠在另一篇文章《名利说》中，进一步把从事“百工”之人的价值置于负有文章盛名者之上。

以文章名者，亭林顾氏所谓巧言令色人哉？负盛名招摇天下，屈吾身以适他人之耳目，期得其直焉，不赢则又顾而之它尔。以一艺一伎名者，其名细，今之君子不欲居，然亦百工之事也。吾益人而不厉乎人，尽吾力食吾功焉，斯亦可矣。[88]

知识分子与劳动大众事业相结合，在一般士人眼中不啻是荒谬之举；在晚清湘籍士人的视界里则完全可能是极其平常之事。湘籍政治家毛泽东一生崇尚“踏着人生的实际”说话，其著名的“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”之论断，大约可溯至此乡土精神传统。如果从“知识论”的角度探究湘学与治术的关系，那么湘学在本质上大致可属于“倾向于行动的知识”。曼海姆曾经认为：“从‘知识论’的角度看，‘政治—历史知识’总是不完全的，看待事物只是从一定的图景与之发生紧密的联系，但它确实从特殊的角度提供了一种真实的看法，为了能鉴别政治思想的特殊本质，有必要抓住倾向于行动的知识与在类别上仅仅有目的意向的知识之间的区别。而知识交往的模式特色也与政治教育的特殊需求有关联”。[89]湘学知识注重于与政治行为的兑现过程相一致，大多不会停留于仅仅具有目的意向的阶段，这是近代湘人往往能在政治话语与行为方面占尽先机的重要原因。

第三节　经术与治术：湖湘与江浙的比较

湘学士人对明末儒学“道统”的解构与治术的运作密切相关已如上文所论。而晚清湘籍士人与“政统”的关系却保持着既疏离又吻合的状态。从身份层面考察，明清著名的政治家由非正途出身者占有相当的比例，这批原来在野的湘籍儒生，其思维本身常暗合于乱世中“政统”运作的功利要求，所以，他们后来能纷纷登堂入室，操握重权。今人牟宗三曾认为：

> 皇帝在权与位上乃一超越无限体，完全不能依一客观有效之法律轨道，以客观化与理性化者。在无政道以客观化皇帝之情形下，儒者惟思自治道方面拿“德性”以客观化之。但是此种客观化是道德形态，不是政治法律的形态。儒者自觉地根据儒家的德治首先要德化皇帝与宰相。皇帝在权与位上是超越无限体，儒者即顺其为无限体而由德性以纯化之，以实之。[90]

牟宗三所言乃“教化之儒”之责，可是对活动于官僚体制之外而远离王权核心的知识分子而言，“道”之持守往往发展为与“势”抗衡的离心力量，并与治术政统的关系疏远淡化。明末心学由自性圆融之境可以转出两条路线，一是循入神秘主义的悟证之途；一是成为平民意识崛起的知识背景。这两条线索均与“正统”治道相背离。因此，明末清初以后，知识分子也大致从两个方向攻入了心学腹地。江浙士人以经训为帜，以实证为径，儒学广义“道统”被解构为纯理性的技术复古过程；湘

籍士人则喜以治术合于政事，“道统”被解构为一种政治操作过程。我们说湘人热衷于治道政术，并不是说他们不喜探究学问，而是其学问往往与治术规则纠缠不清。晚清湘籍学人中亦出现过经学大师，只是与江浙考据学人相比，在学术研治方面总显得不那么纯粹罢了。

道咸以降，湖湘以经学鸣于世者当首推魏源。众所周知，魏源素以倡言改革而著称于世，却又是有名的历史循环论者。其言变曰：“三皇之事，若有若无；五帝之事，若存若灭；三王之事，若明若昧。时愈古则传愈少，其与天地不朽者果何物乎？”[91]这些因革变古之论已经屡次为学者所引用。故魏源为变易论者乃是不疑之论。

作为循环论者，魏源又认为在历史向未来嬗递演变的过程中，总是会趋于“末世”；在中兴之世中，会预先埋下返回太古之初的失机种子。所谓“太古之不能不唐虞三代，唐虞三代之不能不后世，……故忠、质、文皆递以救弊，而弊极则将复返其初。”[92]表面看来，魏源历史观呈左右摇摆之势，颇有些令人费解，实则其变易与循环之言往往相通，同为“治道”之论。魏源的变易观点说的非常具体，如云：“文帝废肉刑，三代酷而后世仁也；柳子非封建，三代私而后代公也。世族变为贡举，与封建之变为郡县者何异？三代用人，世族之弊，贵以袭贵，贱以袭贱，与封建并起于上古，皆不公之大者。”[93]故“五帝不袭礼，三王不沿乐，况郡县之世而谈封建，阡陌之世而谈井田，笞杖之世而谈肉刑哉？”[94]变易之言有裨于治术在这段材料中已经讲得很明白，不用我们多说。下面再看一段魏源对经术运用的理解：

曷谓道之器，曰礼乐；曷谓道之断，曰兵刑；曷为道

之资，曰食货；道形诸事谓之治，以其事笔之方策，俾天下后世得以求道而制事，谓之经。藏之成均辟雍，掌以师氏、保氏、大乐正，谓之师儒。师儒所教育，由小学进之国学，由侯国贡之王朝，谓之士。士之能九年通经者，以淑其身，以形为事业，则能以《周易》决疑，以《洪范》占变，以《春秋》断事，以《礼》《乐》服制兴教化，以《周官》致太平，以《禹贡》行河，以三百五篇当谏书，以出使专对，谓之以经术为治术。曾有以通经致用为诟厉者乎？[95]

以经术为"求道制事"之具才是魏源的真实思想。魏源此段述经之论，乃是仅指西汉今文经学而言，并非与东汉经学笼统混而视之。其大加赞赏者，更集中于西汉经学决狱断事之功能。经术是否有益于治道，几乎成了魏源判断其优劣的唯一标准。东汉古文经学正是因为舍治术而求训诂，"以诂训音声蔽小学，以名物器服蔽《三礼》，以象数蔽《易》，以鸟兽草木蔽《诗》，毕生治经，无一言益已。"所以"无一事可验诸治者。"[96]在魏源看来，训诂之明并不等于是治道之实，而且恰恰有可能遮蔽和削弱其治术之功用，无法使之"形为事业"。这是魏源治经与江浙乾嘉学子截然殊趣之处。由此我们也应不难理解，魏源复古之要，正在于开掘久已被湮没的今文经术之活力。其反向跨越东汉经学而直趋西汉之意，正在于"以复古为变易"，而不是以颂古为初衷："且夫文质再世而必复，天道三微而成一著。今日复古之要，由训诂声音以进于东京典章制度，此齐一变至鲁也；由典章制度以进于西汉微言大义，贯经术、政事、文章于一，此鲁一变至道也。"[97]

魏源有一套奇特的历史观念。他论学往往把"世事"与

“经术”分而视之，觉得“世事”演变如大江之流，基本上是无法挽回的客观过程。故应“因时而当变”，持进化的观点。“经术”则因纯任于主观，反倒趋于琐碎无用之途，故应反向逆复其治道断事的活力。甚至认为“逆复”得越彻底，经术的治道功能就发挥得越充分。魏源在《定盦文录叙》一文中有一个说法：“夫忽然得之者，地不能囿，天不能嬗，父兄师友不能佑，其道常主于逆。小者逆谣俗，逆风土，大者逆运会，所逆愈甚，则所复愈大。大则复于古，古则复于本。若君之学，谓能复于本乎？所不敢知，要其复于古也决矣。”[98]“复于本”到底应是什么样的境界，魏源并没有阐明，我们也不得而知。不过“复古”即是重新赋经术以经邦定国之道，非驱学人入于考据之途则是可以肯定的。

若使“治道”与“经术”相吻合，须借“复古”以合社会进化之辙。初看似乎有悖于常轨，实则正是湘人应付江浙学统的实用对策。江浙乾嘉学派崛起以后，训诂勘验之风久盛而未衰，中间虽经常州今文经学的撞击，却几乎未开启多少古文家法之禁。江浙学人多视经术为学问传承之本，而忽略其“外王”层面的治道涵义，章学诚更以“六经皆史”之说着力剔除经传之中混杂着的“微言大义”。湘学士子对江浙经学排斥外王治道的倾向早有微辞，称其“士之穷而在下者，自科举则以声音诂训相高；达而在上者，翰林则以书艺工敏，部曹则以胥吏案例为才；举天下人才尽出于无用之一途。”[99]他们想超越江浙士子从乾嘉以后就已设定的经术藩篱，而另辟践履经世新径，却发现遇到的障碍具有极深极广的历史渊源。

江浙古文经学之风一直可上溯至东汉年间。湘人欲复经术治道之本，必须经隋唐宋元明回溯上达至西汉方能窥其真义。且

看魏源之论：

> 今世言学，则必曰东汉之学胜西汉，东汉郑、许之学综六经。呜呼！二君惟六《书》、三《礼》并视诸经为宏深，故多用今文家法。及郑氏旁释《易》、《诗》、《书》、《春秋》，皆创异门户，左今右古。其后郑学大行，駸淫遂至，《易》亡施、孟、梁丘，《书》亡夏侯、欧阳，《诗》亡齐、鲁、韩，《春秋》邹、夹、公羊、谷梁半亡半存，亦成绝学。谶纬盛，经术卑，儒用绌。晏、肃、预、谧、赜之徒，始得以清言名理并起持其后。东晋梅赜《伪古文书》遂乘机窜入，并马、郑亦归于沦佚。西京微言大义之学，坠于东京；东京典章制度之学，绝于隋唐；两汉诂训声音之学，熄于魏、晋。其道果孰隆替哉？[100]

这不啻是一部“学术退化史”。湘人学统中其实并不乏考据的因素，[101]然一旦考据偏于释经家法而与治道无关，则会自然沦于末流。湘人如想接续湘学经世致用之统，就必须时时抵御江浙学术专门化思潮对湖湘学界的侵袭，并不断开掘经术中的治道之义。由此才能理解魏源穷溯经术而达于西汉的深意。湘人士子问学研经群趋于治道，实际上为咸同湘军人才集团的突起提供了十分深厚的文化资源。研经与王道相合，践履与治学同步，使湘地绅耆几乎难分学术与政事的界限。求学问道也几乎就是刑名事功略为精致的表现形式而已。

经学即为治术之具，本是一种独特的学术取向。但对于湘人来说，一旦区域有警，经术内涵因有“足食足兵”等外王意向为阶梯，很易自然过渡并泛化为政治事功原则。这类原则如果迅速与军事权力相衔接，就很易内化为区域性的共通传统。经

术直接演化为刑名之法者在其他区域并非无迹可寻，如江浙汪辉祖就曾声言喜以经义决狱。然而却没有一个地域的知识分子能够像湘人那样，直接以基本相通的经术传承为背景坐而论道，起而领兵，最终做到“儒”与“将”之身份混然莫分而同践于权力之位。[102]

由于过多地强调以经术为治道之具，魏源等湘籍学人轻视传注考据的作用，认为：“经有奥义，有大义，研奥者必以传注分究而始精，玩大者止以经文汇观而自足。……甚至训一贯为壹行，以诂经为生安之学，而以践履为困勉之学。”[103]以致为浙人所讥，章太炎云：“道光末，邵阳魏源夸诞好言经世，尝以术奸说贵人，不遇。晚官高邮知州，益牢落，乃思治今文为名高。然素不知师法略例。又不识字，作《诗·书古微》。凡《诗》今文有齐、鲁、韩，《书》今文有欧阳、大小夏侯，故不一致。而齐、鲁，大小夏侯，犬相攻击如仇雠。源一切混合之，所不能通，即归之古文，尤乱越无条理。”[104]不守古文家法在浙人看来自然是其短处，而在湘人看来，正是治术变通的需要和表现学术取向的差异映射出群体思维的地域性界分，在魏、章治经途径的分歧上尤能得到验证。

为资比较，这里有必要就章太炎的治经风格略加分析。章太炎自身的家学传承，具有江浙文人的典型特色。章太炎远祖章鉴，字聿昭，曾授例得国子监生，“蓄宋、元、明旧椠本至五千卷，日督子弟讲诵”。[105]章氏曾祖名均，字安圃，曾入县学为增广生，援例得训导，教于海盐儒学。“出万余缗起苕南书院，又置田千亩为章氏义计，右为家塾，教族人读书，时宗族三百余人，贫者多就家塾习业”[106]。章氏的父亲名濬，字轮香，“家多藏书、得恣诵习”，[107]晚岁里居时，课章太炎及其兄箴攻读经

史，“时举藏书目录及平生师友学行以记，诸子由是发愤为学”。章太炎之兄章篯也是博通经书之学，曾任光绪年间嘉兴儒学训导。我们从章氏的门第序列中可以清楚地感受到这是一个颇为典型的江浙传统的书香门第之家，与湖湘曾氏家族五六百年未仕科第的局面形成了强烈的反差。章氏祖辈常带有一种江浙文人的书卷之气，比湖湘曾氏家族的农家本色又多了一层儒者的敏慧与清雅。章太炎拥有十分深厚的儒学功底，日后成为清末民初为数不多的国学大师与这种家学渊源有非常密切的关系。浙东学术以史学见长，但仍可看出儒学专门化倾向的强烈影响。章濬立有《家训》，中云：“精研经训，博通史书，学有成就，乃称名士，徒工词章，尚不足数，况书画之末乎？然果专心一艺，亦足自立。若脱易为之，以眩俗子，斯所谓斗方名士，慎勿堕入。”[108]《家训》的内容大致包含了两层意思，一层意思是强调治经应侧重于史书一域，而不宜徒工于词章之学，这体现出浙东学派与浙西之学的分野；第二层意思是恪守清初江浙地域化儒学的“专门化”学术风格，深攻一艺，不骛旁学，以治学之精深立足于世，而不眩于浮薄的虚名。章濬《家训》的这两点教训，对章太炎立身行世及治学风格都有极大影响。章太炎后来对儒学历史遗产的继承和清算及治学偏于精深，固守国学门户之风格，就有这种家学家训的传承痕迹。

除了家庭的传承以外，章太炎也受到江浙地区知识群体治学传统的深刻影响。浙江仁和人高学治（宰平）研习朴学日久，曾语章太炎“惠、戴以降，朴学之士，炳炳有行列矣，然行义无卓绝可称者，方以程朱说也，视两汉诸经师坚苦忍形，遁世而不闷者，经莫能逮。夫处陵夷之世，刻志典籍，而操行不衰，常为法式，斯所谓易直弸中君子也，小子志之”，[109]以深研汉学

而明志节，其中透露出学术“专门化”思潮的消息，高宰平认为，惠戴以降的吴、皖之学，从经学而言，因沾染程朱之说尚不够纯粹，所以必须像两汉经师那样抱残守缺，埋首于典籍之中，方可称为纯粹之学。章太炎一直到晚年，朴学门户都相当完整，无疑受到这种刻意寻求儒学“专门化”途径的思想方法浸染，他曾主张朴学应遵循六条原则："审名实，一也；重佐证，二也；戒妄牵，三也；守凡例，四也；断情感，五也；汰华辞，六也；六者不具，而能成经师者，天下无有”。[110]章太炎在诂经精舍师从俞樾治经时，曾对先奉诸子和儒家经典逐条考释，撰成《膏兰室札记》、《春秋左传读》，在精舍的七年间，“谨守朴学，所疏通证明者，在文字、器数之间，虽尝博观诸子，略识微言，亦随顺旧义耳”。[111]

江浙的学术“专门化”思维传统，常常使章太炎从学术的纯粹性角度出发去评价和攻讦被变通运用于政治范畴和领域的传统儒学体系。如章太炎从学术角度出发，认为汉武之后，儒学虽定于一尊，但已呈现出不够纯粹的迹象，“汉武以后，定一尊于孔子，虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗。强相援引，妄为皮傅，愈调和者，愈失其本真；愈附会者，愈违其解故”。[112]经书的被肢解附会，往往与谶纬之学相伴，章太炎是古文经学家，所以总是从“专门化”的角度去捍卫孔子的“师儒”地位，从学术流变与学派之争的角度出发，章太炎把孔子视为使竹帛下于庶人的史家与“师儒”而非“素王”，这与康有为等岭学士子借助的公羊学派观念是水火不容的。章太炎认为康有为“以仲尼受天命为素王，变易旧常，虚设事状，以为后世制法”，[113]是极其违反学术真意的无稽之谈，治经应该最大限度地审名实、重佐证、剔除自身的主观情感，去客观平实地复原古代经典的

真实面目及其含义。“载祀数千，政俗迭变，凡诸法式，岂可施于晚近？故说经者，所以存古，非以是通今也。”[114]“存古”与“通今”，这是截然不同的治经态度。一种是极其客观地去重建远古的文化真实面目，一种是极其主观地曲解经典创生的经过及其本意，杂以谶讳之言以为通今改制之用。

令人深思的是，即使如龚自珍这样的今文经学名家，在理解经义时，也是作相当有限的变通诠释。而不像湘籍学人那样视“治术”与“经术”之运用为一事。日本学者滨久雄认为祖述何休学的常州公羊学，将“张三世”、“通三统”作为金科玉律，特别是对“通三统”，又进一步发展为宋翔凤的“存三统”，加进了“以周为新，以宋为故，以春秋当新王”的预言革命要素，而到了龚自珍时代，其春秋学记述里，全部采用了“存三统”语，而没有发现“通三统”语，这很大程度上是因为龚氏厌恶基于五行、谶纬说的预言革命的想法。[115]若进一步延伸说，龚自珍没有把今经文学的“治术”之统推向极端，未尝不是受了江浙学术复古徵实之求真倾向的制约。与魏源（湘人）以经术为事功之助，康有为（岭人）以“新王”呼唤政治变革的差异是显而易见的。由此湘人治经中的政治倾向性在对比中便昭然若揭了。

第四节　帝王之学：外王剥离于内圣

湘籍学人以治术解构明末心学广义型“道统”，颇留心于所谓“王霸之辨”。他们特别注意在宏扬“治术”的同时，强调于治世之道中始终贯彻儒学的道德教化传统，以免使“政统”中

的普遍原则流于霸术的权谋机变。曾国藩就曾经认为:“乱世尚巧伪,惟忠者可以革其习;末俗多趋偷惰,惟勤者可以遏其流。忠不必有过人之才智,尽吾心而已矣;勤不必有过人之精神,竭吾力而已矣。”[116]忠勤之人需以“礼”为制衡点:“古之学者无所谓经世之术也,学礼焉而已”。[117]其实,历史上湖湘学派的宗师亦常论帝王之德的蕴积修习应本于诚意正心之旨,而不应流于霸术之途。湘学名儒胡寅曾经云:“帝王之德,莫不本于格物致知,以诚其意,正心正身以正其家。……以是考之,王道霸术正犹美玉之与碔砆不可同年而语也。”[118]

一般说来,帝国士子在治世的境遇之下,无庸更为热心而持久地讨论“王道”与“霸术”之别。湘学中对道德修炼的强调长期制约着湘人践履行为的发展轨迹,似乎人们不必担心湘人于“立功”之际会阙失“立德”这层工夫。然而在晚清乱世尘烟的映照下,我们仍可清晰地看出,在一些颇带政治功利心理的湘籍学人头脑中,“王道”之旨日趋于淡化模糊,而常常代之以乱世霸道的变通运用。晚清今文经学大儒王闿运的身上就突出体现了这一特色。作为经学大师,王闿运表面上似仍站在“王道”的立场上立论,强调“偏霸之才未闻于道”。其语云:“三代以下偏霸之才各有所至,而同于器小,由未闻道也。”[119]文中所述之“道”如孤立地解析,颇似传统儒者的一种抽象道德准则,实则此“道”之涵义远广于儒道的范围。因为“道统九流,流各有道,道以御世,故并行而不相悖。”[120]细品此语,在王氏眼里,御世之道已非儒学一家所能概括,这可以说已犯了“王道”正统垄断的大忌了。

其实,王闿运承认御世之道分化为九流,并非其自身真要脱离儒家的传承脉系行事,而是对经术的运用观照有超乎于常

规的不同理解。如王氏认为："治世备于六经，其最著明者《周官》、《春秋》，一文一质，一极治一极乱"。[121]这是对《周官》、《春秋》之异的结论性评述。王氏另有一段文字解释这个结论，其文云：

> 多为其法者《周官》是也，不立一法者《春秋》是也。鼈蛙壁虫，莫不有官，所以进野人而文之；齐宋江黄，惟意所书，所以约一己而质之，周治治而孔子拨乱也。有人之见存则课己疏矣。后之论者亦求其精而欲以喜怒未发豫为存养，故切旷而不实，事至而惊丧其所守，一身之不自主，而敢治万物乎？故志则《春秋》，行则《周官》，记曰："议道自已，置法以民"。[122]

其文意乃是说，周公与孔子治术之别通过《周官》、《春秋》文本叙述的区别显示出来。《周官》立法的缜密与具体颇合治世之需。而《春秋》则不以立法定则见长，而擅于在乱世中巧施拨乱之术。

在通经以致用这一基本出发点上，王闿运的论点大致与湘学旨趣相合。如他说过："论学只须论事，事乃见学也。通经不致用，孔子谓之小人儒。……言则知之，行则忘之，岂非分事学而二之之误哉！"[123]

这番阐发"治经"与"行事"契合关系的宏论大多由湘籍士人屡屡陈述过，似乎看不出有什么新意，王闿运论经与传统湘人有别处乃是在于他严格区分治世之道与具体世俗事务的界限，他说："依经论之，则盐不可税，漕不可挽。兵不可养，河不可治，疏泄因时，乌用成书。孔子曰：'文武方策，人亡政息'，故经不纪事，但论道耳。"[124]在这里王闿运并不把通经致用

之道理解为兵漕吏事的代用语，而是权谋机变的韬晦之术。故士人“唯通经明理而已，不必留情于无用之俗事。”[125]在对经术的理解与运用上，王闿运较注意其中权术的变通运用，认为“春秋则皆拨乱时务之要者也”，[126]而拨乱则需时间，需等待非常之人出现，以便辅之以成帝王之业。王氏治经的突出特点是静观时变，看准了时局变动的轨迹之后，才翩然而出大显纵横捭阖之术的威力，这就是所谓“帝王之学”。因此，对于王氏屡次抒发阐释之道的涵义，也应从揣测时变，估量帝心的韬略角度去理解。

王闿运述“道”常取其乱世权变之意，而不轻易步入具体的事功之途，其君子在野不仕进之论颇有违于湖湘学统的教诲。更有甚者，王闿运把玩儒家“自治”一义时却大发庄生逍遥之旨。在述及世乱变迁与内心自治之关系时，王氏认为越是身处乱世，越要讲究内省修习，“其世愈乱，其心愈治”，只是其自治之义远非一般儒家的修德立身之道，而是所谓“狂情”之动。王氏甚至大攻理学主敬存诚之旨，嘲笑其是自苦之道。在《论狂狷》一文中，王氏论曰：“圣道至儒家而始隘，儒家皆狷介之人，其先主敬主存诚，以自绳削，不胜其苦，乃溢而思富贵，中者立功名，高者言行道；所如不合则遂废弃，毕生营营终无乐时，岂学道以自苦乎。”[127]王闿运的自主观根基于性灵的自由驰骋而非受役于官场吏事俗情，他嘲笑箕子、比干是“役人之役，厮养之材也。”[128]境遇随王者的兴衰而共沾其荣辱，“遇尧舜则荣华歌舞，遇桀纣则僇辱羁囚，何其不自立乎！”[129]王闿运虽然在篇末戏称此文为娱乐之语，但是我们仍多少能感觉到王氏正在拆除儒学修德成圣自治构架的核心基石。

王闿运在湖湘素以不中规矩之异行奇语骇世惊人，其最为

正统儒者所谤之论乃是输引庄子之旨进入儒学广义“道统”的殿堂，以至朱子以来所传“道统”反而因误于佛经的侵蚀而被归于异端末流。王闿运首先把庄子归类于能传承孔子“经世学”的宗师行列。他解释说，庄子是自为道术，“非欲继乎老也，……其篇首言《春秋》经世，则学孔子受《春秋》，具有渊源。”[130]“故始游逍遥而终膺帝王，所谓成己成人，言外内之道也。”[131]在另一篇文章《谷梁申义序》中，王闿运把庄子传承《春秋》经世之统的意思讲得更加明确，“春秋之失乱，庄生有《春秋》经世先王之志，圣人论而不辩，自鲁哀以来微言绝矣。”[132]

庄生继经世之志既然被后世湮没，而《春秋》微言已绝，其潜台词当然是后继的儒学大师亦无力绍其遗绪。换句通俗点的话说就是，宋学“道统”似无力传承微言之旨，而久被摒斥于儒统之外的庄子却颇能领略先儒经世之趣。如此说来，对微言大义线索的原始追溯似乎不应由宋儒构筑的“道统”架构入手，而应由庄生逍遥之旨中觅出，“求诸庄子之本而后始知道之不可谈，谈则必非道也。”[133]这在正统儒生看来几近于荒谬的狂悖之言，却正是王闿运“帝王之学”自治原则的基础。由此我们可知，王闿运超越宋学“道统”的反向价值回溯，不仅可以算是对朱子立教以来儒学道统的随意解构，而且几乎抽去了传统儒学架构中支持“外王”的“内圣”根基。因为儒学修德成圣的“内圣”理论正是由宋明学者集其大成，进而广泛施教于知识阶层的，一旦宋学接续“道统”的链条被斩断，自治的道德资源自然会呈枯竭状态，这无异于是对湘学传承体系的极端反叛。王闿运论学屡遭湘学士子攻击也就不足为怪了。

与王闿运私交甚密的郭嵩焘就曾视闿运为既绝俗又忤道之人，因而不可正襟危坐与之议论正学。他在给友人的一封信中

评论道："君子之学必远乎流俗而必不可远道，壬秋力求绝俗而无一不与道忤，往往有甘同流俗之见以畔道者，是足下但论文章友之可也，师之可也。至与辨人才之优绌，语事理之是非，其言一入，如饮狂药，将使东西迷方，元黄异色，颠沛跌失而不可追悔，独奈何反用其言以自求迷乱哉！"[134]

此乃可谓深知闿运性情学识之语。《湘绮楼日记》光绪十年辛巳十二月亦记载着王闿运对郭氏劝诫之语的自我感觉："筠仙又论我不宜不尊程朱，以为启后生无忌惮之渐"。此语可证王闿运常常脱羁于正统教诲而把自身摆在了与宋儒对立的地位。

作为"帝王之学"魁首的王闿运及其追随者，由于趋向于否弃儒学道德原则的自我约束意义，其权谋之术作为"外王"的变相手段加以实施时，往往缺乏"内圣"资源的合理性支持。所以当处身于中西冲突的乱世烟云大背景下时，他们往往突出强力角逐的重要性，而少患有一般"内圣"资源充沛于心之儒士的"道德自大症"。

概括起来，在处理与西方国家的关系时遭受心理重创的中国知识分子大致曾采取了两种典型的态度去恢复建构中心感失落后对自身文化的归属意识。其一是如列文森（Joseph R. Levenson）所提示的那样去寻求"文化价值的类似性"（analogy of cultural values）[135]，也就是不断从传统中发掘与西方文化价值相类似的内容，以证明中国文化自有价值的延续性。采取此一路径取向的知识分子往往素持一种强烈的文化民族主义情感，从"泰西近古说"到国粹派的"古已有之"论，均试图在西方文化接连不断的打击下重振民族自尊心自信心；其二是一部分知识分子在进化论"物竞天择"命题的喻示下，寻求在经济、国力方面抗衡于西方的途径，以消弥中西之间由于种族不同造成

的心理压抑感。我们可以称此为“物质的民族主义”。

第一种取向相对而言不太关注于文化层面的相互认同及其政治性结果，也就是说不太关注对文化相似性的认同如何转化为变革政治经济结构的可操作型力量。第二种取向则颇似一类“工具主义”式的选择，其兴奋点主要集中在结构变迁的物质层面，而相对忽略对文化基础因素的摄取和考察。文化的民族主义与物质的民族主义分别着意于在精神与物质经济方面抗衡西方的条件，如果按儒学理想架构分析，此两类取向恰恰处于其“内圣—外王”模式的两端。文化民族主义趋于从“内圣”角度寻求中西价值的源流认同，物质民族主义尤喜从“外王”的角度论证与西方竞逐的经济军事意义，二者是相互剥离断裂的。当然，二者剥离的程度应视不同情况而定。这种各走极端的内在运思理路提示我们，传统儒学观念在面对西方冲击时显示出了不同层次的回应模式。同时也清晰地昭示出，外来文化的冲击已迫使近代知识分子无法严格按照传统儒家所制定的理想途径，去从容应付西学多元观念的挑战。

近人使“外王”时时剥离于“内圣”的重要原因乃是在于，西学无孔不入的广泛渗透，已不可能使中国的民族主义以笼统而单一的形式与之抗衡。在近代以前，汉族生衍地区周围民族的文明程度远低于中土地区，对周遭民族的武力渗入，中土汉民族完全可以整体涵摄的方式使之融纳于其中。儒家“修齐治平”、“内圣外王”的理想架构可以一以贯之地由儒士的道德践履示范从容标示出文化民族主义的内涵，儒士在心理层面所拥有的整体文化优越感是相当强烈的。而近代西方的冲击所造成的文化中心主义感觉的流失，却使儒士阶层感到无法轻易通过由道德“内圣”推导出“外王”事功的陈旧渠道，去从总体上

消融吞噬掉西学的威胁。他们必须从降低姿态入手，从各个角度寻求与西方平等竞争的突破口，甚至不惜以肢裂儒家的理想模式为代价。同时我们应看到，“西方冲击”（Western impart）之力也不是近代以前的“野蛮旋风”一刮即过，而是多层次地由沿海向内地的全盘推进。中国近代知识阶层不可能像以往那样以铁板一块的方式去迎候“新夷狄”之习的挑战了。

如果不是机械地套用西方“挑战——回应”模式去观察中国式民族主义的变迁，我们就会发现，以往的研究者往往强调西方挑战的外在特殊意义，而相对忽视中国知识阶层回应模式所显示出的内在层次。近代知识阶层的地理分布格局除了“沿海——内地”的划分结构外，不同文化区域之间所存留的传统资源，使近代知识分子在实施抗衡西方的政治目标时，并不必然地由“内圣—外王”的传统理想构架中完整地推导出共通的回应方式。换句话说，“内圣”与“外王”的线索不必接通，而是受现实选择的取向所左右，此类取向又受区域性传统话语的制约。比如岭南学人康有为、梁启超受白沙学派消弥客观物质与心灵空间界限的影响，总是希图在“内圣”的层面寻求中国传统与“西方价值的相似性”，而并不强调此类相似性是否会转化成“外王”式的政治性结果。他们多喜在思想领域中掀起变革波澜，即使一部分人如康有为似乎热衷于在政治体制的运作方面大动手术，也是以充当“教主”，推行孔教的文化手段为其变革阶梯。所以岭南学人从康有为到孙中山，在近代政治的角逐中大多难有作为，因为他们潜意识里沉积着过于浓厚的以“立言”途径求“立功”的思想。

再看湘籍学人，他们大多禀承湖湘学派的源流衣钵，讲究以事功成实事，认为“立言”必须落实于“立功”才有意义。近

代湘系集团中虽有不少人强调“立德”与“治术”的衔接关系。但“帝王之学”一支却以霸术的权变运用为主旨。总体而观，从魏源、王闿运到曾国藩，湘人既远乏江浙学人对学术探究的真诚执着；也颇少岭南人思维的飘逸浪漫，他们的思想中具有太多的工具理性意识，和沉浸于事功韬略的霸才之气，湘人杨度曾有诗为证：“吾家数世为武夫，只知霸道不知儒”。[136]

作为王闿运“帝王之学”嫡传弟子的杨度，也并非喜从儒学道德理想的普世主义传统出发，去寻求与西方价值的契合，而是常常从政治强力拓展的角度去深化民族主义的情感。在他看来，国力的强劲较量似乎只存留于物质与武力的角逐对抗之中，其中似乎并不存在儒教远播和文化自我认同的问题，湘人与岭人的思维分野也于此昭然若现。

杨度在早年也曾主张儒家文化的普世主义，梦想通过扩展经术之力达到控制世界的目的。他曾劝朋友“攻治春秋，以其精于礼乐必在百年平定之后”。[137]杨度有其独特的时空观，他曾经认为，生当乱世，以《春秋公羊传》之经术为拨乱反正之具，是洞察世界大势，拯救芸芸众生的最佳捷径，“今之西人亦已庶富，以无礼教，势将日衰，欲抱此以用世，中夏不行必于外域。……《春秋》则皆拨乱时务之要者也，内外夏夷六国，以后始有此全球之局，天下日益趋乱，经术将明之势与前之不明亦势使然耳。”[138]从表面上看，杨度的观点颇接近于康有为的文化民族主义立场，似乎要在乱世中广泛推销儒家的经训教化。实际上，经术在杨度的手中不过是奔逐于乱世之中以应付政治烟云的权谋之术，只具有“工具主义”的价值。经术的持有者或推行者不必从严谨的道德修炼中升华提取出拓展“外王”事功的“内圣”依据，而是直接以经术为“治平”之具。于是文化资源

毫无掩饰地变成了政治进阶的手段，这与康氏推行孔教之旨大异其趣。杨度曾经在《日记》中嘲笑康有为“欲以孔子教推行各国以敌其势，不知泰西政教两不相涉。”[139]

“外王”剥离于“内圣”大致可以看作是近代“帝王之学”的一个特点。相对而言，近代“帝王之学”比较注意摄取传统中的政治资源，而不单纯摄取其文化资源，除非其对于政治角逐有利。王闿运就曾以经学大师鸣于世，因不羁于礼法之规，后世终难以儒家“立德”标准誉之。王闿运在咸丰年间曾游说曾国藩南面称王，更是纵横之术的一次近代预演。湘籍学人因屡屡在政治层面建立功业，故其行为模式中多蕴含有霸气，即使如曾国藩被传统儒家誉为“立功”、“立德”、“立言”三不朽的末代圣人，其克礼之功尤臻于境，仍难以“内圣—外王”的道德偶像视之，因其起事之初，蕴藏有太深的霸道纵横之杀机，很难说是其自身依恃“内圣”修炼自然外化的结果。

作为近代“帝王之学”魁首，王闿运虽基本沿袭清初今文学派创始者庄存与、刘逢禄之治经方法，却视《春秋》为变通权术的教本，突出《春秋》主旨首在“拨乱”，乃治乱世之宝典。他自信地以为，乱世出人杰，只要精通经术权变之法，就可辅佐非常之人以成帝王之业。这套思路对杨度的思维取向颇有影响。他在《日记》中慨然云：“贯通九流，乃为王佐；少贬其道，出于一偏，则伯业可以操券而得也。”[140]突出的仍是一个“霸”字，与正统儒学尊崇的“王道”没有多少关系。

近代“帝王之学”并没有从“内圣”的道德资源中寻求多少支持，而是更讲究政治权变的随意性。王闿运根本不承认孔子之后的儒家学派所构造的理论能够传达孔子的真意，其中当然也包括宋明儒师的道德修炼理论。杨度在《丙申日记》中曾

经比较了王闿运与康有为经术之别。他说："王先生谓儒家不足言孔，康长素谓儒教实创于孔，其说皆新，而可并存，其智皆足以知圣人。"[141]杨度自己的看法也是："余谓儒为孔子创教之名，而七十子设大义矣。乖儒分为八，皆非孔子旨矣。故荀孟以下无足以言孔者。"[142]也就是说，孔子以后的儒者对儒学理论独出心裁的创获（包括对"内圣"资源的宏扬）均不足以作为"帝王之学"的价值依据。当得知康有为以宏扬孔教著称于世时，杨度说："孔教自春秋以后至今未明，不知屡世各公以何所守以攻异端，是尤大可喷饭者矣。"[143]联想到湘人在近代政治领域中纵横捭阖的活跃程度，即可知其受益于超越"内圣"统摄的权谋之术。甚至可以说，如果湘人总是使"外王"受制于"内圣"道德圆融之境，就不可能形成近代"无湘不成军"的壮观格局了。因为政治毕竟有其非道德化的运转规则，太拘于道德启示的人往往在政治领域里难有作为。岭人与江浙学人在近代政治角逐场中的幼稚举动几乎为湘人的成功提供了最好的注解。

杨度的老师王闿运倒并非有意使儒学向"霸道"方面转型，只是坚持认为宋明之儒的观点取向在乱世烟云中不具备多少事功的意义，以致于杨度更极端地认为孟子的"仁政"构想近乎乌托邦幻景。杨度在时务学堂与梁启超争论时，已经不能容忍孟子高讲仁政治国时的慢条斯理，而只是一味认定其是否对控驭乱世具有实质功用。这里边当然包含有区域文化差异与思想传承造成的文本误读。不过王闿运和杨度为消除霸气之锐，确实也想到了一些补救措施。

王闿运治经不仅沉浸于权术机变，而且把老庄之道引入经学。此举最为人所推崇，也最为人所讥谤。王闿运 30 岁时曾注

《庄子·内篇》，“以庄子为入道之阶”，在1901年70岁时还为杨度亲自评点《庄子》。他一方面向杨度灌输“处世无经术，虽周公之材，不成一日之治”[144]的道理；另一方面又高吟“出入荆棘，怀抱冰炭；独为君子，亦何乐乎？圣术既穷，乃有庄生，本《春秋》经世之志，发逍遥物论之旨。”[145]纵横计拙，圣术已穷，方在《庄子》中寻找下台之阶，颇有点儒道互补的味道。但对于尚未曾入仕的王、杨而言，所谓“怀抱冰炭”之举，更不如说是一种霸气掩盖下的韬晦之术，与温情脉脉的“内圣”原则无关，当然更无助于为湘人在“帝王之学”框架内增添什么道德依据。

“帝王之学”使“外王”断裂于“内圣”的结果促成湘人的思维与行为规范进一步呈现出其区域的特色，即更多地强调国力角逐之时的“尚武”竞争意义。民族主义经过西方进化论的过滤，几乎变成了“弱肉强食”的同义语。杨度认为：“今日有文明国而无文明世界。今世各国对于内则皆文明，对于外则皆野蛮；对于内惟理是言，对于外惟力是视。故自其国而言之，则文明之国也；自世界而言之，则野蛮之世界也。”[146]从字面上理解这段话，至少也可以感觉出杨度的民族主义观仍是“帝王之学”霸道纵横之术的传统延续。中华民族要想自立于所谓“文明的国家”“野蛮的世界”，不是靠寻求中西文化契合的心理平衡手段。中国自救的途径首先依赖于“金铁主义”式的搏争，而不是渐进式的道德启蒙；首先应是处理与内外域界民族的关系问题，而不是急于论辩中西思想的变迁与更替。

杨度在日本留学时就已高扬“国家主义式”的实体竞争观念，而开始拒斥和放弃文化普世主义的旧看法。这很大程度上是因为其思想始终摆脱不了“历史偶合”现象的困惑。所谓

“历史的偶合”[147]是指西方冲击中国时，采取了狂飙铁血的侵蚀与播洒现代化甘霖两种截然不同的渗透方式，工业文明的恩惠是伴随着摧残中国民族主义自尊心的阵痛而来的。这好比一把双刃剑，中国知识分子头悬此剑时，会不时陷入拒斥还是吸取的困扰之中，也必定要忍受游离传统而又须依赖传统的痛苦。“历史的偶合”可以说是知识分子选择回应西方民族主义手段的外在动因，其内在动因根源于中国知识分子对自身传统的不同选择。比如杨度就特别强调应以“国家主义”的姿态，而不是以“文化普世主义”的姿态去回应西方，在物质层面的角逐中恢复民族自信心。以“尚武”的概念为例，杨度在大量文章中除个别地方提到“尚武”须养成“真精神”之外，很少从文化建构与培植心理意念的角度阐发“尚武”的必要性，而梁启超在《新民说·论尚武》中，就比较突出挖掘国力衰弱的心理根源。他认为“尚武精神”的丧失是儒教流失与世俗濡染的结果。鼓吹培养所谓心力、脑力、体力等“三力”，心力的培养被置于第一位，[148]基本上是一个“心理建设”的构架。

知识分子对西学入侵作出的不同回应方式当然取决于其受传统模式制约的程度，也特别取决于区域思维与行为模式的差异性，这一点此处限于篇幅无法深论，我们仅就杨度选择物质民族主义的意向考虑，视之为“帝王之学”拓展的变相方式当无不可。因为以世界列国之格局为武力角逐的大舞台，无异于是春秋诸侯逐鹿中原模式的放大，这颇合“帝王之学”以经术纵横于天下的思路。如此变通而实用的取向，几乎无须考虑是否应有所谓道德资源的实际支持，“帝王之学”本身就是实用诈伪术，你根本无法用道德评判的尺度去框限它。

注 释

[1] 钱基博:《近百年湖南学风·导言》,岳麓书社 1985 年版,页 1。

[2] 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷,下册,三联书店 1960 年版,页 616。

[3] 刘献庭:《广阳杂记》卷二。

[4] 皮锡瑞:《师复堂未刊日记》,《湖南历史资料》1959 年第一期。

[5] 赵申乔:《请均楚省乡试南北额疏》,转引自龙盛运:《湘军故乡湖南试探》,载《太平天国学刊》第三辑,中华书局 1987 年版。

[6] 王闿运:《郭新楷传》,《湘绮楼文集》卷五,光绪三十四年刊本。

[7] 《邵阳乡土志》(光绪 32 年刊本),转引自张朋园《中国现代化的区域研究——湖南省》,台湾学生书局 1982 年版,页 76。

[8] 汪日桢:《南浔镇志》十七,《选举志》,咸丰九年刊本。

[9] 参阅樊树志:《明清长江三角洲的市镇网络》,载《复旦学报》1987 年第二期。

[10][11] 胡朴安:《中华全国风俗志》(上编),页 77、86。

[12] 《湖南历史资料》1958 年第 4 期。

[13] 统计数字引自龙盛运:《湘军故乡湖南试探》,《太平天国学刊》第三辑,页 308—309。

[14] 谭嗣同:《忠义家传》,《湖南文献汇编》(一),湖南省文献委员会印行。

[15] 杨笃生:《新湖南》,《辛亥革命前十年时论选集》第一卷下册,页 618。

[16] 杨度:《湖南少年歌》,载《杨度集》,湖南人民出版社 1986 年版,页 93。

[17] 刘师培:《南北学派不同论·南北诸子学不同论》,载《刘申叔先生遗书》。

[18] 《越绝书·陈成恒》。

[19][20] 魏源:《[illegible]篇》,《古微堂外集》卷八。

[21][22][23][24] 胡朴安:《中华全国风俗志》(上册), 页 64、104、262、267。
[25] 郭嵩焘:《冯树堂六十寿序》,《养知书屋文集》卷十四。
[26] 参阅墨菲:《通商口岸与中国现代化:走错了那一步》,载金耀基等著:《中国现代化的历程:知识分子与中国现代化》,台湾时报文化出版公司 1981 年版,页 220。
[27] 金耀基等著:《中国现代化的历程:知识分子与中国现代化》,台湾时报文化出版公司 1981 年版,页 226—227。
[28] 《曾文正公书札》卷四。
[29] 曾国藩:《湖北兵勇不可复用折》,《曾文正公奏稿》卷五。
[30] 《曾文正公书札》卷二,《营规》。
[31] Benjamin A. Elman *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'angchou School of New Text Confucianism in late Imperial China*, University of California Press, 1990, p. 1—2.
[32] 王闿运:《湘绮楼日记》光绪六年庚辰四月。
[33] 费孝通:《乡土中国》,三联书店 1985 年版,页 27。
[34][35] 刘蓉:《与瑟庵从弟》,《养晦堂集》卷十。
[36] 《吴氏家谱序》,《左宗棠全集·文集》,岳麓书社 1987 年版,页 273。
[37] 《杨氏谱序》,《左宗棠全集·文集》,页 249。
[38] 苏国勋:《理性化及其限制—— 韦伯思想引论》,上海人民出版社 1988 年版,页 196。
[39] 王定安:《曾文正公雅集图记》,载《湖南文献汇编》第一辑。
[40] 王定安:《求阙斋弟子记》卷十九,《志操上》。
[41][42] 刘蓉:《勉学者说》,《养晦堂文集》卷一。
[43] 魏源:《古微堂内集》卷一。
[44] 韩愈:《原道》,《昌黎先生集》卷十一。
[45] 参阅唐宇元:《"道统"抉微》,《哲学研究》,1994 年第三期。
[46][47] 韩愈:《原道》,《昌黎先生集》卷十一。
[48] 余英时:《道统与政统之间—中国知识分子的原始型态》,载《士与

中国文化》,上海人民出版社 1987 年版,页 84—112。

[49] 参阅阎步克:《士大夫政治演生史论》,载《二十一世纪》,1993 年 6 月号,页 93—104。

[50][51] 焦循:《良知论》,《雕菰集》卷八。

[52] 这方面的初步研究可参阅赵士林:《心学与美学》下编,《美学流变》,中国社会科学出版社 1992 年版。

[53] 费密(1625—1701 年),字此度,号燕峰,四川新繁县人。费密虽非江浙人,但研经治史直承江浙学统,著有《弘道书》、《尚书说》、《史记补笺》等,其言论基本能代表江浙士人的观点,故此处引其所论。

[54] 费密:《弘道书·道脉论》。

[55] 费密:《道脉谱论》。

[56] 余英时:《中国知识分子的古代传统—兼论"俳优"与"修身"》,《士与中国文化》,上海人民出版社 1987 年版,页 120。

[57] 罗泽南:《姚江学辨》卷一,咸丰九年长沙刊本。

[58] 刘蓉:《与曾子植书》,《养晦堂文集》卷四。

[59] 刘蓉:《与曾伯涵、郭伯琛书》,《养晦堂文集》卷三。

[60] 刘蓉:《求放心论》,《养晦堂文集》卷一。

[61] 刘蓉:《复曾涤生侍讲书》,《养晦堂文集》卷四。

[62][64] 胡宏:《宋朱熹胡子知言疑义》,吴仁华点校:《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 328、333 页。

[63] 《知言·一气》,同上书,页 28。

[65] 《释疑孟·辨》,吴仁华点校:《胡宏集》,中华书局 1987 年版,页 319。

[66] 《知言·修身》,《胡宏集》,页 6。

[67] 张栻:《南轩易说》卷三。

[68] 张栻:《南轩易说》卷一。

[69] 《知言·修身》,《胡宏集》,页 4。

[70] 张栻:《孟子说·告子上》。

[71] 《与张敬夫》,吴仁华点校:《胡宏集》,中华书局 1987 年版,页 131。

[72] 《寄周子充书》,张伯行重订:《张南轩先生文集》卷二,丛书集成初编本。

[73] 全祖望:《宋元学案·岳麓诸儒学案》。

[74][75][76] 《复彭竹溪书》,《养晦堂文集》卷三。

[77] 《答陈择之》,《张南轩先生文集》卷二。

[78] 《跋孙子》,《张南轩先生文集》卷三十四。

[79] 《征兵养兵利弊说》,《唐才常集》,中华书局1980年版,页17。

[80][81] 《唐才常集》,页17—18。

[82] 参阅赵士林:《心学与美学》下编:《美学流变》,中国社会科学出版社1992年版。

[83] 《渌江书院山长小传》,《醴陵县志·教育志》,1949年刊本。

[84] 《谭嗣同全集》,页385。

[85] 《与孙正孺书》,《胡宏集》,页145—146。

[86] 王定安:《求阙斋弟子记》卷十九,《志操上》。

[87] 《与癸叟侄》(咸丰六年),《左宗棠全集·家书》。岳麓书社1987年版,页5。

[88] 《名利说》《左宗棠全集·文集》,岳麓书社1987年版,页243。

[89] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Kegan Paul, Tranch, Trubner & CO. LTD, 1936, p. 165.

[90] 牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局1988年版,页30。

[91][92][93][94] 《魏源集》(上册),第3、257、60、48页。

[95][96] 《默觚》上,《学篇》九,《魏源集》(上册),页23—24。

[97] 《两汉经师今古文家法考叙》,《魏源集》(下册),页242。

[98] 《古微堂外集》卷三,又见《魏源集》(上册),页238—239。

[99] 《明代食兵二政录叙》,《魏源集》(上册),页163。

[100] 《两汉经师今古文家法考叙》,《魏源集》(下册),页151—152。

[101] 齐思和先生认为魏源之后经学裂变为经生派、政论派两家,其中湘人皮锡瑞考据之功,绝不在乾嘉诸老之下。见《魏源与晚清学

风》，载《燕京学报》，1950年12月第三十九期，页42。

[102] 湘军将领穷研经术者不乏其人，史称罗泽南"与其徒讲论宋儒濂洛关闽之绪，堵口焦思，畅衍厥首。其大者，以为天地万物，本吾一体，量不周于六合，泽不被于匹夫，亏辱莫大焉。……于是乎宗张载而著《西铭讲义》一卷，宗周敦颐而著《太极衍义》一卷。……而其本躬行以保四海，则交通旁推而不离其宗。"(《近百年湖南学风》，页16—17)刘蓉、曾国藩、王鑫也均有治经之论。虽然湘人治经宗旨各有歧义，其主旨取向却均与事功之道紧密相连。

[103] 《魏源集》(上册)，页145—146。

[104] 《清儒第十二》，《訄书》重刻本，载《章太炎全集》(三)，上海人民出版社1984年版，页158。

[105][106][107][108][109] 汤志钧：《章太炎年谱长编》(上册)，中华书局1979年版。

[110] 《说林》(下)，载《太炎文录》，《章氏丛书》卷一。

[111] 《菿汉微言》末篇。

[112] 《诸子学略说》，《章太炎政论选集》(上册)，中华书局1977年版，页285。

[113] 《变法箴言》，《章太炎政论选集》(上册)，页354。

[114] 《原经》，《国政论衡》中卷，《章氏丛书》之一。

[115] 参阅滨久雄：《龚自珍的经学思想》，《浙江学刊》，1989年第一期。

[116] 王定安：《求阙斋弟子记》卷十九，《志操上》。

[117] 《求阙斋弟子记》卷二十一，《文学上》，《经》。

[118] 《致堂读书管见》卷二。转见朱汉民等：《湖湘学派源流》，湖南教育出版社1992年版，页183。

[119][120] 《答陈颃夫问疑》，陈兆奎编：《王志》卷一，光绪丁未年刊本。

[121] 《论治道答砥卿问》，陈兆奎编：《王志》卷一，光绪丁未年刊本。

[122] 《论周孔异同》，《王志》卷一，光绪丁未年刊本。

[123] 《论学须论事——答李砥卿问》，陈兆奎编：《王志》卷一，光绪丁未年刊本。

[124][125] 《论通经即以治事——答张佩仁问》,《王志》卷一。

[126] 《杨度日记》(未刊手稿)。

[127][128][129] 《论狂狷——示宋芸子》,陈兆奎编:《王志》卷一，光绪丁未年刊本。

[130] 《庄子注序》,《湘绮楼文集》卷三。

[131] 《论格物——示廖村鱼》,陈兆奎编,《王志》卷一。

[132] 《谷梁申义序》,《湘绮楼文集》卷五。

[133] 《湘绮楼日记》同治八年己巳初五日。

[134] 《再与笏山》,《养知书屋文集》卷九。

[135] Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i－chao and The Mind of Modern China*, *University of California*, *Berkeley* 1967, p. 41－45.

[136] 杨度:《湖南少年歌》,《杨度集》湖南人民出版社 1986 年版,页 95。

[137][138][139][140][141][142][143][144][145] 《杨度日记》(未刊稿)。

[146] 杨度:《金铁主义说》,《杨度集》,页 218。

[147] 参阅 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, *Modernizing the Middle East*, New York, The Free Press, 1958, p. 47. 转见姚蜀平著:《现代化与文化的变迁》,陕西科技出版社 1988 年版,页 8、54,

[148] 梁启超:《新民说·论尚武》,《饮冰室专集》第三册,台湾中华书局影印本。

第3章

维新变革之源：岭南神秘主义的近代意义

第一节　康有为神秘主义思想的地域渊源

柯文（Paul A. Cohen）在阐述研究个人与群体之互动关系时曾说："不管个人的影响程度有多大，可能都是很难觉察的。真正唯一的要求是——个人经历所集中的问题或体现的类型也以某些方式在其他人那里表现出来。这样，即使他作为历史创造者的作用是微小的，而他作为历史经历者的价值也可能是巨大的。"[1]

作为近代岭南政治人物的典型，与曾国藩的巍巍事功相比，康有为几乎只能算是一个难以望其项背的"政治侏儒"。与此同时，其构想《大同书》的浪漫奇情与自封教主的狂放气魄，也几乎无法用芸芸群生的类同性加以比附和印证。如此说来，似乎康有为的人生只有一种无法归依的"个案化"或"个性化"的意义，岂不知在相当大的程度上说，康有为的所思所为仍是整个岭南儒学历史话语在近代一次最有戏剧性的投影和放射，它

的意义乃是在于，岭南儒学话语的传承示范作用，恰恰不是如柯文所说的对某个群体经历的普遍认同，这一点与湘人纵横海内的“类型化”特征似应有所区别，因为二者尚有一个相当大的取向差异。就政治事功的践履幅度来说，湘人作为群体的支配力是显而易见的，夸张一点说，几乎一度执社会结构变迁之牛耳。岭南学人则在大多数情况下显得人微言轻，如梁启超所言常常只是“张空拳以呐喊”耳。然而若不仅仅以政治事功的实施程度为判断知识话语的唯一尺度的话，岭南学人带有神秘个性特征的话语传承形态，虽然并不总是以群体的经历为共识，但就其在另一层面，如比较纯粹的文化思想语境中的作用而言，也应具有对知识群体相当大的示范意义。我们也正是想从这个侧面来“读懂”康有为的。

康有为与湘人的最大区别表现在其着意构建庞大的理想主义话语方面，与之相较，湘人曾国藩虽被尊为儒宗，却从不在构想理论体系之时铸上刻意营造的想象痕迹。如是而言，岭南学人如康有为者，在近代话语的形构中难免会处于一种深刻的悖论境况：一方面他似乎在变革中会采取相当现实主义的态度，如有目的的重构“政治神话”以为变法图谋之需；另一方面，他的思想又总是溢出或突破现实划定的可能性极限，飘游于玄思冥想的乌托邦之域，这两方面的特点又均可视为某种地域传承的近代表征。本节正是想从地域风俗民情的熏陶角度，把康有为的浪漫人格，置于一个稍长时段而又比较广阔深远的背景下观察，以探讨其人格形成的某种地域构成因素，并穿插与江浙、湖湘两地的知识分子做些比较。

康有为所出生的岭南地域与湖湘相比较有很大的不同。从地理环境与民风俚俗的角度来看，岭南地域基本上呈一种多元

的地势分布格局，南部临海、近海之域呈现出犬牙交错的水网形势，再向北则“控挹五岭，唇齿湘江”，以山地形态为主，所以南部区域之民主要谋鱼盐之利为生，而北部山地平原，则“土壤沃饶，故耕织有余”，“民事耕凿，无他技艺”[2]，“耕樵堪以自给”。即使如广州这样繁华之域的风气，也吻合于这种地貌风俗的多元特点而判然二分，所谓“郡城之俗，大抵尚文。而其东近质，其西过华，其南多贸易之场，而北则荒凉。故谚云：东村西俏，南富北贫。外县穷乡，民俗大抵多俭啬，而耐勤苦。依山者多朴，其失也愚；依水者多智，其失也伪；濒海者多阔疏，其失也悍。”[3]这种多元化的地理与社会分布格局与湖湘比较单一性的地域环境和农业社会结构有很大区别，同时也必然影响当地的风俗民情与社会角色的划分。湖湘地域封闭环境较易形成单一性的农业经济结构，岭南濒海与山地相结合的二分状态，则较易形成商业与农业相交错的经济构成方式，湖湘与岭南两种不同的经济构成形态又会影响到知识群体思维继承方式的差异。再进一步分析我们又可以发现，岭南这种多元的地理环境和经济结构不仅影响到经济分工的差异与社会习尚的不同，而且进而关联到粤人的人格角色的复杂性。一方面濒海粤人视野宽阔“工习技巧，商勤逐末”，[4]世风侈靡竞华，喜尚新奇，“樗蒲歌舞，傅粉嬉游，于今渐甚”。[5]浓厚的理想主义色彩构成了濒海粤人的鲜明性格特征。正如胡朴安先生总结的“粤人好大而喜新，急功而易动，故为之长官者，遂不易驾驭。彼等对于官厅，其初至也，一事之合，奉之若天人；其莅久也，一事之失，恨之若仇雠。有能以新学说、新主义相号召者，倡者一而和者千，数日之间，全省为之响应，虽以势力制之，此仆而彼起，莫能遏其炎焰。故有利用之以作奸犯科者，有善导之而创

建功业者，皆较他省易于措施”。[6]这构成了岭南人格特征中富于理想主义的一面。另一方面，岭南之地又是文明开发较晚充满蛮俗巫觋的一个地区，属百越之地。《淮南子》卷一《原道训》言其地："陆事寡而水事众，于是民人被发文身，以像鳞虫。"《隋书·地理志》云："自岭以南二十余郡，大率土地下湿，皆多瘴疠，……其俚人质直尚信，诸蛮则勇敢自立，皆重见有轻死，巢居崖处，尽力农事，刻木为符契，言誓至死不改，父子别业，父贫乃有质身于子。"虽然从秦朝起，南海尉佗就开始治理岭南，使之"淳庞之气，蔚为人文"，[7]但仍未扭转其原始崇鬼溺神的地域风气，后世地方志充满了"粤人俗鬼"的记载。《汉书·郊祀志》云："粤巫立粤祀祠，安台无坛，亦祠天神，帝百鬼，而以鸡卜，上信之。粤祠鸡卜，自此始用"。以唐宋为一转折点，中国文化重心开始向南方移动，自南宋至明清，岭南在军事、经济、政治、文化诸方面的重要性日渐增加。但唐代之岭南仍流行用祭祀卜筮等迷信方法治病，"南人凡病，皆谓之瘴，率不服药，唯事祭鬼"。[8]张鷟之《朝野佥载》卷五中云："岭南风俗，家有人病，先杀鸡、鹅等以祀之，将为修福。若不差，即刺杀猪、狗以祈之，不差，即刺杀太牢以祷之。更不差，即是命也，不复更祈"。岭南地域还保留了在中原与江浙人文之区已经几乎消失的原始祭祀传统。"古者祀天必养牲，必在涤三月，他牲唯具而已。又凡祭祀之礼，降神迎尸，而后始呈牲。……于是国君帅执事亲射之。至汉魏而下，此礼寖阙，独五岭以南，俚俗犹存。今南人喜祀雷神者，谓之天神。祀天神必养大豕，目曰神牲。人见神牲，则莫敢犯伤。养之率百日外，始祀之。"[9]当江浙一带人文鼎盛，逐渐演变为儒学文化重心之际，岭南一些在中原士人看来是大大违反儒家教义的风俗行为，却仍极为流

行,[10]《旧唐书·地理志》记载:“乌浒之俗,男女同川而浴,生首子食之云宜弟,娶妻美让兄”。男女同浴、食子让妻的远古行为方式是极其违背儒家之伦理的,居然在唐宋时期的岭南尚极为普遍,可见儒学在此地域的渗透程度是相当低的。这种蛮俗野风与江浙早在东汉时就形成的“郡中争厉志节,习经者以千数,道路但闻弦诵之声”[11]的人文景观显然是不可比拟的。蛮荒的地域环境容易滋长出神秘主义的价值取向与非理性的情绪,正如英国人类学家马林诺夫斯基所言,“关于巫术和宗教仪式的最基本的特点就是:它只有在知识退步不前的地方才能登堂入室”。[12]卡西尔也在描述神秘主义的宗教情绪时认为,比较原始人的思维方式与科学的人文化思维方式有所不同,表现在分类和系统化的方法上,生命被划分为各个独立的领域,彼此相互清楚地区别着,在植物、动物、人的领域之间的界限,在种、科、属之间的区别,都是十分重要不能消除的,而原始人生命观是综合的,不是分析的,他们认为人在这个社会中是与生命的其他形式一样都是自然与社会大系统中的分子,人与动物、动物与植物全部处在同一层次上,一代代的人形成了不间断的链条,上一阶段的生命体现于下一阶段的生命运行之中,祖先的灵魂又会体现于新生婴孩身上,现在、过去、未来的界限由此变得不确定。[13]这种生命息息不止的连续性原则比较精致地体现于中国化宗教——禅宗身上,禅家“青青翠竹总是法身,郁郁黄花无非般若”的偈语实际上用佛理的形式表现出一种生命持续不断生成转化的价值观。佛学尤其是禅宗往往在理事、心物、内在的关系上立论,主张理事融会贯彻于各个门类之中,如希迁区分物理之理、性理之理,以性理之理,也就是“灵源”来统摄物理之理,这已贯穿了生命连续生成的思想。最后发展为以

“心”统物，就遁入神秘主义的氛围中去了[14]。这种体悟方式对岭南知识群体的思想演变有极为深刻的影响，已经包含了向理性思维全面发展的胚胎和萌芽，而禅宗南派之祖惠能于岭南传法亦是有其用意的，六祖惠能本系平民出身，又不识文字，创宗之初亦不得不为摆脱《楞伽经》名相纷繁对心绪之干扰，另取文句简单的《金刚经》来做印证的文本。禅宗“任迷任悟，心本自知，不借缘生，不因境起，知之一宇，众妙之门”[15]的简单明快之神秘主义悟道方式，自然以岭南的蛮荒山野之地为其最直接、最适合的传法场所。从《坛经》片断记载中可看出禅宗南派初起时在岭南地域中很有社会根基，后来惠能门人神会即凭借岭南的神秘主义地域氛围与北宗分庭抗礼，即体现了南派禅宗与岭南地域神秘主义原始氛围的契合。[16]据方志载，岭南之人“矧尔诗书，文光翰苑，讬隐逃禅，咸登彼岸。”[17]禅宗最初在岭南传播时，禅师经常传道于山林蛮野之地，并常以虎狼为伴。宋《高僧传》卷九《唐南岳石头山希迁传》曾描述了禅宗大师、六祖弟子石头希迁所处的岭南地域氛围：“释希迁，姓陈氏，端州高安人也……其乡洞獠民畏鬼神，多淫祀，率以中酒祚作圣望，迁辄往毁丛祠，夺牛而归。”《隆庆潮阳县志》述名僧大颠禅师之事迹云：“大颠，俗姓陈氏，一曰姓杨，世为颍川人也。开元末产于潮，生而灵异，龆岁即遁栖云林，超然物外，大历中与乐山惟俨并事惠照禅师于西山之阳，复与之同游南岳，参石头希迁和尚，得大无畏法，于潮阳开辟牛岦，立庵以居，蛇豕皆遁，七年又于县西幽领下置立禅院，名曰灵山，出入猛虎随之。是时已大悟禅宗真得，曹溪之诸门人传法者众至千余人，因自号大颠和尚”。从以上材料中我们约略可以看出，南派禅宗初起于岭南之地，其传道氛围是十分原始而险恶的，同时，这

种险恶的蛮野环境与风俗又为禅宗式的神秘主义体验方式发展为一种群体行为创造了地域文化的先决条件。

从地理位置来看，岭南地域是中土士人的流放地，仅唐代流于岭南的著名人物就有侯君集、杜构、长孙无忌、刘禹锡、柳宗元、韩愈、李邕、牛僧孺、李德裕等人，宋代贬至岭南的著名人物也有寇准、苏轼、苏辙、曾布、郑侠、李纲、张浚、赵鼎等，一个值得注意的现象是，这批流放文人到达岭南后，不少人为禅悦之风所陶醉，成为宋明理学“援佛入儒”的先行者。如柳宗元、韩愈、苏轼、苏辙等人都曾心悦神迷于禅意佛法，柳宗元就说过：“统合儒释，宣涤疑滞”，“真乘法印，与儒典并用”的话。[18]这批著名的中原文豪喜禅归禅，必然带动知识界甚至岭南士人价值观念的变化。清人范端昂甚至以宋人逃禅为岭南士风渐趋空疏之转捩点：“宋人苏辙辈，靡然归之，喜其顿悟超脱，自见本性，出于六籍之外，吾人惑焉。于是尧舜周孔之道，驯而不纯，其流至于束书不观，浮谈无根。”[19]特别值得一提的是韩愈在潮州的思想转变，韩愈被贬谪之前曾是著名的辟佛儒臣，并以儒学道统自任。其《谏佛骨表》、《原道》等反佛文献的内容极其清晰地勾勒出一幅不遗余力辟佛卫道的大儒形象。但至潮州后，韩愈的思想却发生了根本性转变，不但受岭南以檄文驱虎辟灾的巫风影响，写有《祭鳄鱼文》，被王安石以“不必移鳄鱼，诡怪以疑民”[20]一句斥之为与巫道无异，而且与大颠禅师时相往还，精心体会禅学中以棒喝机锋为契机的神秘主义体悟方式。

为了更准确地说明岭南近代知识分子如康有为是如何从地域传统中摄取神秘主义精神因素的，这里有必要把韩愈与大颠及其弟子之间发生的一段禅宗公案引在下面，以见岭南神秘主

义思潮对知识分子思维方式的影响，章士钊曾引陈善之《扪虱新话》云：韩愈“至潮州遇大颠，公问和尚春秋多少？颠乃提起数珠示之云：‘会么？’公云：‘不会。’颠云：‘昼夜一百八’，文公归宅，怏怏而已。夫人问：‘侍郎情思不快，复有何事？’公遂举前话，夫人云：‘何不进问昼夜一百八意旨如何？’公明日凌晨，遂去，才到门首，乃遇首座，问‘侍郎入寺何早？’公云：‘特去堂头通话’。座云：‘堂头有何言句开示侍郎？’公举前话。座云：‘侍郎怎生会？’公云：‘昼夜一百八意旨如何？’座乃叩齿三声，公至堂头，复进前话，‘昼夜一百八意旨如何？’颠亦叩齿三声。公云：‘信知佛法一般。’颠云：‘见甚道理乃云一般？’公云：‘适来门首，接见首座，亦复如是，’颠遂唤首座，‘适来只对侍郎佛法，是否？’座云：‘是’，颠遂打首座，赶出院。文公一日复白大颠曰：‘弟子军州事多，佛法省要处，乞师一句。’颠良久，文公未会。时三平为侍者，乃敲禅床三下。颠云：‘作么？’平云：‘先以定动，然后智拔。’公乃礼谢三平云：‘和尚门风高峻，弟子于侍者还得个入处。’”[21]这是一桩典型的禅宗公案，可以清晰地窥见韩愈如何从不知禅师所云到始得其门而入的全过程。其实南禅宗最初创宗之际就摒弃经典与文字，讲究“直指本心”，所谓“识自心内善知识，即得解脱”。[22]自惠能起，禅宗即把一切人为语言文字、经典视为悟证“心灵之体”的枷索，一切外在的权威，乃至语言的、实体的、逻辑的存在方式都是心体超越的障碍。心体的悟证有时往往在一念之中。《五灯会元》卷9记载“（智闲）一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟，”（《沩仰·香岩智闲禅师》）韩愈本初亦想通过逻辑推理的方式进入禅意的境界，结果总不得其门而入，最后通过“机锋”（敲床）的引导，方初步领悟禅之本意。

由一念之发的瞬间感悟，以达合内外、形体的效果，实际上是宗教本身与原始思维中生命连续生成原则的吻合点，从此中往往能延伸出一种宇宙的生命意识与内外交融合一的理想愉悦状态，同时禅宗中自立独行、杀佛灭祖的解放性精神传统，与粤地沿海民风中求新喜新的浪漫风格相合，往往构成岭南思想变革的巨大原动力。这一点从近代洪秀全、康有为、梁启超、孙中山等人的人格取向中都能窥见这种地域“复合气质”的综合影响。

总体而论，自惠能创南禅宗以来，禅学逐渐渗入知识分子群体的思维意识中，明代中叶，陈献章的崛起把“援禅入儒”之风推向了顶峰，并逐步把儒学导入神秘主义一途。在陈白沙（献章）以前，儒学虽受到两汉短暂的非理性思潮的影响；但儒生基本上以构造“政治神话”和侈谈灾异谶纬之变立论，其神秘主义的内心宗教式体验方面发展得并不充分。进入唐宋阶段后，儒学中的非理性色彩逐步为“教化之儒”的人文精神所削褪。只是到了陈白沙的“岭学”时期，由于儒学无法抵御禅宗潜移默化的渗透，岭南知识群体已经开始把儒学中传统神秘主义思潮重新唤醒并使之达于另一个巅峰状态。陈白沙自述其悟道过程云：“仆年二十七，始发愤从吴聘君学，其千古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者亦累年，而座未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊脗合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也”。[23]“心体呈露”显然是悟道的第一步，白沙述其第二步云：“万化我出，天地我立，而宇宙在我矣。得

此把柄入手，更有何事。往古今来，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾”。[24]这种自我与宇宙合一而达于瞬间超越的神秘经验，与第一步骤“心体呈露”合而观之就是禅宗悟证的三个层次。按吕澂先生的看法：心地呈露是一种属于宗教范畴的神秘经验，“如果像后世禅宗专门在生死上用心，所谓‘大事未明如丧考妣’的那样去寻求一个归宿处，自不免与宗教相通”。[25]这就是佛学所说的“返照”工夫。陈白沙崛起的意义在于他是岭南真正以儒学巨子的面目来承继禅宗神秘主义经验的第一人。这种神秘主义儒学传统与岭南地域的巫蛮之风有一种地缘交融关系，而与南禅宗的神秘传统直接相接，极大地影响了近代岭南知识群体的思维方式。史称：“白沙初应聘至广，车由城南至藩台，观者数千万人，图其貌者以百数十计，市井妇孺，皆称为陈道统。”[26]陈白沙除了承继禅宗神秘主义的体证方式之外，在废书不观与随处体道方面也直接从禅宗中吸取了营养，以至从尊崇经籍的儒家传统中别分出“直据本心”、“不假外求”之一系，认为“学劳攘则无由见道，故观书博识，不如静坐”。[27]并使“从静中养出端倪”与“随处体认天理”结合起来，使动静在悟证中得以联系。“于是迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪涯海曲。捐耳目，去心智，久之然后有得焉，盖主静而见大矣。由斯致力，迟迟至二十余年之久，乃大悟广大高明不离乎日用，一真万事，本自圆成，不假人力。无动静，无内外，大小精粗，一以贯之”。[28]陈白沙之后，岭南儒学始蔚为大观，并初步具备了与江浙一带人文渊薮抗衡的能力，如白沙弟子湛若水与王阳明并称“广宗”、“浙宗”，而且自湛若水以后，白沙弟子基本上继承了陈献章学说神秘主义儒学的精髓，屈大均在《甘泉之学》中云：“甘泉先生尝开礼舍僧寺，来学者，令

习礼之日而后听讲，讲必端坐观心，不遽与言，使深思以求自得。阳明云：甘泉之学，务求自得者也。世未之能知，其知者，且疑其为禅，甘泉者殆圣人之途也。”[29]阳明之学稍后于白沙之学，而与湛若水切磋抗礼，王阳明曾经在嘉靖年间总督两广军务，其思维走向明显受白沙之学的影响，阳明之学后来传入岭南，如昆山人魏子才督学广东，“常使陈激衷、林克二人教之诸生静坐，务见仁体。每晨入见，稽所得而开导之。”[30]这里所说的仁体就是所谓“吾心圆融”的自在本体，与王阳明所云“兹来乃与诸生静坐僧寺，使自悟性体，顾恍恍若有可即者”都是以神秘主义经验为其参证根基。“浙宗”与“广宗”在明清两代主导着岭南知识群体的意识形态。虽然中经阮元把岭学导入考据之途，但终未形成江浙一域的“专门化”学术风气，至康有为则重新恢复了岭学一系的神秘主义儒学传统。

据《康南海自编年谱》及《戊戌轮舟中绝笔书及戊午跋后》记载：康有为遁入神秘主义一途大致有三次，而三次的感受也是不同的。康有为头脑中第一次开始出现神秘主义感觉还是在21岁于朱九江门下就学时，而出现这种幽思冥想状态的原因在于他厌弃经典所云，而思以别途取代，从而避免窒息自身的浪漫气质和理想主义思维能力，这与陈白沙最初“惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者累有年，而卒未得焉”的心理状态是颇为一致的。另一方面朱九江虽学兼汉宋，但毕竟受阮元考据之风的深刻影响，当康有为力辟韩愈，称其为道术浅薄时，推崇韩愈的朱九江“乃笑责其狂”，康有为自述其在九江门下“自初见时，谆谆戒吾傲，从此折节焉。”[31]这多少压抑了康有为潇洒无羁的浪漫性格，所以终以遁入儒学神秘主义而成其反叛的归宿。康有为在某一天“忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心，

同学大怪之。以先生尚躬行、恶禅学，无有为之者。静坐时，忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭。忽思有亲不事，何学为，则即束装归庐先墓上。同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣。至冬辞九江先生决归静坐焉。"[32]康有为"忽见天地万物皆我一体，大放光明"的主体感受无疑是一种神秘体验。[33]但这种体验大致尚处于"心体"呈露的内向神秘体验阶段，即陈白沙所说的"见此心之体，隐然呈露，常若有物"的初级体悟阶段。按禅学的修炼程序，最初要有迫切寻求"心体"的愿望，其次是凑泊悟解（如陈白沙"此心与此理之凑泊脗合"之意），再次是"保任"和"行解相应"。[34]康有为显然已经进入到第二阶段的体验了，但"歌哭无常"的心理状态说明其并未进入神秘主义的至高境界，而返回了禅门悟道的第一阶段，这点康有为自己也承认："此楞严所谓飞魔入心，求道迫切，未有归依之时，多如此。"[35]

康有为在22岁时，为进入神秘主义境界，又作了一次努力，"以西樵山水幽胜可习静，正月，遂入樵山，居白云洞，专讲道佛之书，养神明，弃渣滓。时或啸歌为诗文，徘徊散发，枕卧石窟瀑泉之间；席芳草，临清流，修柯遮云，清泉满听，常夜坐弥月不睡，恣意游思，天上人间，极苦极乐，皆现身试之。始则诸魔杂沓，继则诸梦皆息，神明超胜，欣然自得，习五胜道，见身外有我，又令我入身中。视身如骸，视人如豕。"[36]发啸歌于林泉之间，骋幽思于天际之上，已不仅仅属于一种静坐参悟方式，而是动静结合，寓动于静，蕴静于动，这与陈白沙的浩歌长林、孤啸绝岛的神秘体验方式已相当吻合。其意即在于以动中求静求悟，方可由"主静而见大"，而又不离乎日用。但其

"见身外有我，又会我入身中，视身如骸，视人如豕"的特殊知觉，尚属于原始的"生命统一体"低级宗教感受阶段，而没有达于天地人交融互摄的宇宙意识层面。所以康有为又有第三次悟道之事。光绪十年（1884 年）康有为 27 岁时因法越交战，粤城戒严，还乡居澹如楼："秋冬独居一楼，万缘澄绝，俛读仰思。至十二月，所悟日深。因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚁如象，而悟大小齐同之理。因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理，知至大之外，尚有大者；至小之内，尚包小者。剖一而无尽，吹万而不同，根元气之混仑，推太平之世，既知无来去，则专以现在为总持；既知无无，则专以生有为存存；既知气精神无生死，则专以示现为解脱；既知无精粗、无净秽，则专以悟觉为受用；既以畔援歆羡皆尽绝，则专以仁慈为施用。"[37]这第三阶段的悟道，使康有为明晰了齐生死、合内外之理，达到了所谓外向型的神秘体验。比较宗教学理论认为，一切神秘经验大体可以归为两类，即外向的神秘体验和内向的神秘体验，这两类体验的不同在于外向体验是体验到宇宙万物的浑然一体；而内向的神秘体验则是体验到一种纯粹意识。这种无差别的纯粹意识感到自己即是整个实在，超越了一切时空的差别。[38]康有为通过第三次悟证体验到了宇宙万物浑然一体的感受。并在《戊戌轮舟中绝笔书及戊午跋后》中自认为达到了陈白沙的同一境界，声称"故天地我立，万化我出，宇宙在我，不何暇泥涂轩冕锱铢金玉哉？化人之视王宫如蚁蛭，岂能例乎？"[39]这与陈献章"人争一个觉，才觉便我大而物小，物尽而我无尽。夫无尽者，微尘六合，瞬息千古，生不知爱，死不知恶，尚奚暇铢轩冕而尘金玉耶"[40]的思想是一脉相承的，只不过在破除"我执"方面尚不如陈白沙彻底罢了。所以从康有为的

三次悟道所经历的神秘体验的转换过程及其方式中看，实际上与岭南儒学神秘主义之宗师陈白沙有更为直接的传承关系。当然我们不能完全否认王阳明对岭南的影响，但阳明之学过于理念化，当时就有人称阳明之学过于高远，认为不如甘泉之学纯粹平正，上下皆可企及。[41]湛甘泉是白沙弟子，由此可以推见白沙之学相对阳明之学更为简捷实用。[42]

从康有为第三次悟道的过程中，我们发现了一个有趣的现象。这就是康有为证得天地合一、万物齐同之理，不是通过儒学神秘主义的传统方式——静坐来体证的，而是通过西方现代科学工具——显微镜方才恍然了悟的，这使他的悟证过程缺乏一种宗教式的虔诚与钦敬。前引比较宗教学把神秘体验分为内外两种，但西方学者似乎并没有意识到，禅宗体验尚有一种"返照"的过程，即体验上下万物齐同之理时，必须返观而圆融于心，才能使心体合一而达于灼然朗照的神圣空寂境界。通俗而言，就是既能使心体驰骋于外，又能收回使之默照于内。问题在于，康有为在进行神秘主义修炼的同时，并不是废弃了人世的正常生活，而是在研习佛典、旁收四教的同时，兼为算学并涉猎西学书籍。这就使他不可能像初出九江之门而悟道时那样，用比较纯粹的神秘主义体验方式来进行心灵的悟证，从而必然使他的修炼过程中间掺有大量的杂学内容，按佛学的观点而言，即是"六根不净"而不能破除"我执"，最终就达不到"返照"的至高境界。与陈白沙的悟证方式比较也可看出此点，陈白沙认为，前辈曾经说过"铢视轩冕，尘视金玉"的话，这仍是着了迹象，但是"生不知爱，死不知恶，尚奚暇铢轩冕而尘金耶！"的原话，仍离不开对人类前途命运的迫切关注，脱离不开对贫弱之士的同情与怜悯。同时，作为一名饱读诗书的儒

学士子，其儒学正统思想如孝悌伦常的教育等始终是他无法彻底遁入神秘主义一途的重要原因。康有为早期的经历中早已透露出这种思想矛盾的消息，康有为自述其 14 岁时就有遗世思想，“十六岁于象冈新乡楼上，拾红楼梦残本，竟夕读之毕，如黄粱熟后，人世富贵声色，皆阅过而弃之，惘然作出世意。”[43]最能反映出康有为徘徊于儒佛之间的是以下经历：“越年读书西樵山，寺观多佛道书，昼夜读之，长斋静坐，归卧故乡澹如楼。食豕如饲人，在众如无众，在身如无身；一念万年，枯木死灰，视妻孥如髑髅，”可见其已到了超脱红尘的边缘了，“既而闻母姊病呻吟声，则恻恻不忍也，曰吾之有身，惟母育之、鞠之、生之、腹之，劬劳至疾。慈爱至矣。受人罔极之恩而不报，其能忍哉。谚所谓杀人填命，欠债还钱，乃天下之公理，即法律之大原，于人心既不忍，于人治不容；故虽甚好佛经，而不以出家为然，故以为人道莫宜于孔子也。”[44]经过心灵搏斗，儒学世俗伦理观终于战胜了神秘主义的思维取向。从时间上讲，这属于康有为的第二次悟道，第二次悟道使康有为在伦理观上返归儒学信条，这与其用西方显微镜洞见万物齐同之理的第三次悟道相结合，使康有为的修炼已经大失其原初的神秘主义性质而无法通过“返照”的程序遁迹于空门。相反，康有为继续沿着第三次悟道的思路逐渐把心灵关注的重点转向了宇宙人生大体系的观照与冥思，并杂以儒学“不忍人之心”道德传统，以及西学中的自然科学意识，间以佛教的平等救世之说，构成了一个异常庞大驳杂的思想体系，力求做到“合经子之奥言，探儒佛之微旨，参中西之新理，穷天人之赜变。”[45]如此博贯今古、上下宇宙的宏思巨构在中国近代史上是十分罕见的。

第二节　神秘主义之果：岭南学人对“政治神话”的重构

岭南神秘主义的源流，从明代追溯实以陈白沙开其端。岭学之名在白沙之前并未大显，北方的濂洛之学入粤以后，岭南学者始有宗派的划分。东莞人翟杰倾慕于陆九渊之学说，而陆学具有神秘主义的特性，翟杰把陆学观点引进岭南儒学，为其神秘主义的性质增加了新的思想资源，只是这时的岭学流派中，濂洛关闽之学仍庞杂相间，陆九渊心学一派难以占据绝对优势，甚至岭学此时尚受到湖湘之学的深刻影响。高要人黄执矩、海南人简克己都曾经师事于湘学巨子张南轩（栻）。南宋以后，程门弟子罗从彦曾卜居岭南罗浮山，学者集中在罗浮，渐开岭南讲学之风。明中叶，新会人陈白沙讲学江门，岭学之名始大著于天下，到陈白沙门人湛若水时，受业著籍者四千余人，称为广宗，与此同时，王阳明讲学于姚江，称为浙宗。到清廷禁讲学，兴文字狱时止，四百年间天下学统几乎未有盛于浙广二宗者。

白沙之学的崛起使岭南知识群体长年沐浴于“心学”神秘主义氛围之下，除广浙二宗外，其余学派在清中叶以前几乎无法渗透进岭南一隅。白沙学统数百年来一直贯穿于粤地学人之中，如白沙粤中弟子东莞人林缉熙，问学期于自得，服膺孟子勿忘勿助之说，尝言：“所谓闻道者，在自得耳。读尽天下书，说尽天下理，无自得入头处，终是闲也”。[46]后人评价其学近于禅，又尝曰：“前辈谓尧舜事业，亦是一点浮云过太虚，今而始知其果不我欺也”。[47]白沙弟子中还有南海人张诩、谢天锡，顺

德人李孔修。张诩之学，以自然为宗，忘已为大，无欲为至。谢天锡善静坐，尝寄甘泉诗云："生从何处来，化从何处去。化化与生生，便是真元处"。[48]也透露出强烈的神秘主义倾向。浙宗在岭南也是门徒众多，南海人方叔贤，揭阳人薛侃，博罗人周谦斋是最著名的三人，史称"王学行于粤中，自方氏始，而薛氏力也。世谓王学近禅者三，曰废书，曰背考亭，曰虚，薛氏为一一辨之"。[49]明代广宗、浙宗分向珠江、韩江两方面发展，广宗中心在南海的西樵山，浙宗中心在潮州宗山，前者湛甘泉传白沙之学，后者薛中离（侃）传阳明之学，广宗源地岭南的西樵山清幽僻静，是神秘主义悟证养心的极好场所，清末康有为参禅悟道于此并非偶然，而是有一种地域传承关系作为背景。白沙学统至明末清初尚有学人承其余绪，明末新会人陆粹明主白沙之学，终日静坐，曾访学于吴、越间。清初新宁人陈遇夫寻溯白沙之学，重订白沙语录，以明白沙由博返约之旨。可见白沙之学统在岭南一直占据绝对优势，外域学术势力除"阳明学"外很难于岭南占一席之地。有两个例子很说明问题，其一是清代桐城派文章，乾隆之末曾风靡全国，姚鼐曾感叹："天下文章，其出于桐城乎"。[50]湖湘一地如曾国藩等人行文均仿桐城之体。可是在广东岭南一带却找不到一个桐城派古文大家。其二是清代中叶江南考据之学大兴并逐渐波及全国，1817 年，阮元为两广总督时，在广州却竟然找不到一本考据必需的基本读物——段氏《说文解字》，诧为奇事，此时距 1708 年毛奇龄发表《四书改错》相距已近一百年了。也就是说，考据学在中原已盛行一百年，而在岭南竟然罕有闻其学者。康有为也曾考证说："广东嘉庆廿年始知说文"，[51]由这现象可以反衬出白沙学统在岭南的蓬勃生命力。

正是有鉴于江浙地域的考证学无法打入岭南一地，所以阮元在任期间，致力于击破广宗的“心学”及神秘主义壁垒，大力推广江浙训诂之学及史学，先后有学海堂、菊坡精舍及广雅书院的创建，使岭南讲学之风，一变而为清朝书院追慕功名之风，再变而为江浙学术“专门化”之风，岭南学统，由**“讲学”而趋于“著书”**。受阮元所倡学术“专门化”风气的影响，清中叶以后岭南曾出现两位考据学大师，一位是陈澧、一位是朱九江，为说明岭学传承源流，此处简述其学行如下：

陈澧字兰甫，学者称东塾先生，少曾肄业于粤秀书院，六应会试不中，曾为河源县训导，后任学海堂山长凡数十年，晚年亦曾为菊坡精舍山长。陈澧为学悉本阮元，凡天文、地理、乐律、算术、古文、骈体文、填词无不研究，中年读诸经注疏子史及朱子书，日有课程，著有《声律通考》十卷、《切韵考》六卷，《东塾读书记》十五卷等著作。陈澧生当乾嘉盛极之后，他生活的时代正值鸦片战争与太平天国起事之际，江浙朴学考据之风也开始由盛而衰，英法联军攻陷广州，俘获总督叶名琛之后，陈澧不得不避处横沙村而远离都市，乱世的纷嚣使陈澧不可能完全恪守朴学门户，曾言：“汉儒善言义理，无异于宋儒，宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理，非也；近儒尊崇汉儒，发明训诂而不讲义理，亦非也”。[52]已出现调和汉宋，回归岭学传统的迹象，其讲学授徒，经常取顾亭林论学语，尤以“行己有耻”自任，故气节之士多出其门，如胡汉民伯兄胡衍鹗及弟胡毅生均与陈澧相交甚深。

朱次琦，字九江，南海人，为晚清粤中大儒。朱九江极力反对汉宋门户之争，认为汉宋之争使“孔子之道歧，……至于古之实学，无汉学无宋学也”。[53]朱九江和陈澧一样虽然都深受江

浙朴学的影响，但在治学门径及风格上却与江浙学术“专门化”之风格不尽相同，朱九江在授徒治学方面始终保持着岭南的讲学传统。阮元所创之学海堂，曾拟聘朱九江为书院山长，他以事坚辞，后来学海堂几次三番地试图聘其出山达数十年之久，九江终不就。朱九江讲学时常告诫弟子有所谓“四行五学”，四行者：曰敦行孝弟，曰崇尚气节，曰变化气质，曰检摄威仪；五学曰经学，曰史学，曰掌故之学，曰性理之学，曰词章之学；岭南一时推为人伦师表。朱九江的“四行五学”及力主气节之举，对康有为有直接影响，所以当康有为归于其门下受学时，曾自述感受：“乃如旅人之得宿，盲者之睹明，乃洗心绝欲，一意归依”，朱九江不持汉宋门户之见，于程朱性理之外兼采陆王之学，所以至康有为时就一举冲溃了阮元所苦心构筑的岭南朴学壁垒而重返于白沙广宗一派。从源流上讲，岭南由于地理人文环境及学风承传的关系，白沙神秘主义学统及湛若水广宗一系虽中经江浙“专门化”学术思潮所冲淡，但其潜流仍使江浙一域的学术传统无法从根本上改变岭南知识群体的话语与行为结构，一旦有契机出现，岭南学人就会越出朴学的藩篱而重归于神秘主义一途。从朱九江四行中变化气质，检摄威仪及崇尚气节数条来看，已经透露出从纯客观的学问探究转为对“心体”悟证修炼的迹象，至康有为时则彻底遁回白沙一派带有神秘色彩的参禅悟证之一途了。**岭南地域化儒学的发展历史证明，康有为不过是漫长的岭南神秘主义学统之链中的一环而已**。梁启超曾评价道：“先生则独好陆王，以为直捷明诚，活泼有用。故其所以自修及教育后进者，皆以此为鹄焉。既又潜心佛典，深有所悟。以为性理之学，不徒在躯壳界，而必探本于灵魂界，遂乃冥心孤往，探求事事物物之本原。大自大千诸天，小至微尘芥

子，莫不穷究其理，常彻数日夜不卧，或打坐，或游行，仰视月星，俯听溪泉，坐对林莽，块然无俦，内观意根，外察物相，举天下之事无得以扰其心者，始如世尊起于菩提树下，森然有天上地下惟我独尊之概，先生一生学力，实在于是。”[54]正是由于要探究所谓“灵魂界”而不限定于“躯壳界”，所以，康有为探究学理的旅程本身就带有强烈的神秘主义倾向性，而且这种探究是一种纯粹的心理过程，其后来撰著《大同书》及构造“政治神话”，都是这种心理修炼过程的延伸和放大，康有为后来的行为取向如讲学、办报、传教、变法也都可视之为这种心理传承的反映。因为讲学办报直至变法时的频上奏章都仍可算是思想意念延伸的多种表现形式；其深层思维可追溯至传统岭学中的神秘主义取向中去，故梁启超肯定康有为一生的学力均诱发于此。我们由此可以清楚地界定岭南学人与湖湘、江浙学人的界线差别了，湖湘知识分子的思想一定要延伸和兑现为事功一层的践履行为，诸如征战攻守，设厂兴工，甚至躬耕于垄亩，这种践履行为不应停留于讲学办报。他们认为这仍属思想意识范畴而讥之为空疏无用之举，岭南学人认为讲学、办报已属于事功经世的范畴。江浙学人的思维主要受学术“专门化”的影响，专使思维兑现或对象化于工艺测算或典籍实证上，而不能停留于思辨或逞幽思于诸天之灵境的浪漫无拘状态。大体而言，湖湘为近代中国贡献了一大批重事功的军事家政治家，江浙则出现了大批的学术专门家和科技人才，岭南则贡献出中国近代史上数位充满了浪漫理想主义精神的思想家，这种区域分布格局的出现并非完全由时势使然，而是有极为深刻的地域文化基础的。

以上我们把康有为曾经生活过的岭南环境及其影响历史士

人心态的表现作了一个简要描述。康有为后来作为新生代知识群的代表，其大部分时间实际已游离出了诞生他的神秘主义地域环境，但就康有为之经历所关涉的两种话语构造过程来说，都与神秘主义语境的影响密不可分。这两种话语形式即是：晚清"政治神话"的重构与《大同书》理念世界的诠说，前者着眼于现实变革的功利要求，后者沉浸于超离现实的玄渺意境。二者尽管建构旨趣截然相悖，却又都具有非现实语境所能约括的"乌托邦式"共性特征。比如晚清戊戌变革政治话语被康有为搀入了大量谶纬预言，而谶纬之运用实是一种乌托邦话语的表现。《大同书》作为"乌托邦式"的理想设计更是自不待言。

从知识社会学的观点看，"乌托邦"形态大致可分为两种："理性的乌托邦"（rational utopia）与"非理性的乌托邦"（irrational utopia）。西方非理性的乌托邦可以"千禧年主义"（Chiliasm）为例，作为一种宗教运动，它把革命作为它自身价值的本身来看待，而不是作为一个达致理性世界的不可避免的工具来看待。[55]"理性乌托邦"的代表可以举自由一人道主义思想为例，自由一人道主义思想在西方源起于与现存秩序的冲突，从其本质形态而言，它确立了理性概念来抗衡恶的现实。"理性乌托邦"认为所谓"真实"（reality）就是不断持续而近似地趋向于理性（The rational），[56]"非理性乌托邦"往往切断与现实的全部关系，即切断与那些存在于我们日常生活中的历史的全部关系，"理性乌托邦"则正好相反。

以知识社会学尺度衡量，晚清"政治神话"的构筑比较吻合于"理性乌托邦"的设计，这大致表现在以下两个层次：

其一是康有为以旧瓶装新酒的方式，通过"三世"、"三统"说的图景在时序上规划出中国社会的线性发展走向（unilin-

ear extension of time)。康有为曾云："观夏殷周三统之损益，亦可推百世之变革矣。孔子之为《春秋》，张为三世，据乱世则内其国而外诸夏，升平世则内诸夏，外夷狄。太平世则远近大小若一，盖推进化之理而为之。孔子生当据乱之世。今者大地既通，欧美大变，盖进至升平之世矣。异日大地大小远近如一，国土既尽；种类不分，风化齐同，则如一而太平矣。孔子已预知之。"[57] "三世说"之涵义无疑带有强烈的预测成分，其基本框架终不脱今文经学一脉。但就其特征而言，已同样带有强烈的达致理性目标的线性递进意蕴，而不是一种循环的历史演进过程。

其二，是康有为运用谶纬资料以为"现代预言"，所谓"孔子预知三千年后，必有圣人复作，发挥大同之新教者。"[58]然而康氏自立教主显然不是一种非理性行为，即视孔学宗教化为乌托邦式的终极目的，它们只是达致某种理性变革的中介手段，故仍可视其为"理性乌托邦"类型。而《大同书》的撰写大致可看作是康有为个人以情感取代现实理性的思想与行为，比如他以"不忍人之心"去化解苦难的方式，为未来社会的构建奠定心理基础和出发点，这种心理运动与现实世界的变革并没有什么可以直接关涉的意义，因此颇符合于"非理性乌托邦"的特征。关于《大同书》的构造特点，我们以下会设专节作进一步申论。"制度决定论"的现实设计与《大同书》的非现实空想就这样似乎自我矛盾地被融为了一炉。但是，尚有一个问题需要澄明，那就是地区性的个体神秘悟证如何放大为一种群体变革行为，确是让近人颇费踌躇的，其结果是康有为选择了一条使个性化的神秘话语向形式化的政治话语转型的道路，于是才有自封教主之动议，有重觅谶纬之举措。因为一旦"教主"偶像

具有招揽众精英景从之力，个性参悟就有可能异化为一项群体运动。同样，以孔子为核心的“政治神话”一旦形塑完成，纯个人的思想就可获取权力的支撑而泛化于众，而这又确乎契合于康有为早年介于出世与入世之间的复杂心态。

两汉儒生构造“政治神话”是殷商之际非理性思潮的短暂再现，两汉儒家经籍经秦火荡涤之后，儒生必须借助神秘主义的非理性力量重新进入政治轴心；而儒生一旦在政治轴心意识形态中占据主导地位后，就又恢复了向世俗化人文化的回归过程。至宋明以后，“政治神话”的构造在儒学体系中已经完全失去意义而遁入了性理之学一层。清中叶虽有刘逢禄、宋翔凤等常州今文经学派的崛起，只是其本身已不具备两汉“政治神话”的古典意义，而仍局囿于江浙学术“专门化”的圈子内。到龚自珍时更是剔除了今文经学中“通三统”“复新王”的神秘含义。那么，为什么康有为却异常敏锐而迅速地重新构建出“政治神话”，并贯穿于变法维新理论宣传的始终呢？我认为**岭学神秘主义的思维方式中已经包容了建构“政治神话”的现实可能性**。因为湖湘学人强调事功层面而不屑于神秘悟证与理论构架的雄奇，江浙学人过于强调理论构架的客观意义，而无法超越于实证束缚之外，只有岭南学人有可能从神秘主义悟道公式中，极大地利用其纯恃主观的特性，所谓“求之书籍而弗得，则求之吾心可也，恶累于外哉！”[59]从而不局囿于事功或经籍的客体限制而驰骋自身的浪漫想象。同时，从陈白沙一直到康有为神秘主义观照主体的范式中，本身就包含有浓厚非理性成分，从非理性的思维方式过渡到“政治神话”的构建，只不过仍是岭学神秘主义意识的又一次放大而已。

康有为重构“政治神话”基本上依据的是公羊学派孔子创

教改制说和三世进化论，其理论体系与两汉非理性思潮的呼应主要反映在《孔子改制考》中。康有为自述其“遍考秦、汉之说，证明素王之义，庶几改制教主，尊号威力，日光复荧，而教亦再明云尔”，[60]在《孔子改制考》卷八《孔子为制法之王考》中，康有为大量引用两汉谶纬之言以证孔子为“素王”，如引《春秋纬·援神契》云：“丘为制法之主，黑绿不代苍黄”，引《春秋纬·演孔图》云：“孔胸文曰：制作定世符运”，引《春秋纬·论语纬》云：“子夏曰：仲尼为素王，颜渊为司徒”，引《春秋纬·演孔图》云：“圣人不空生，必有所制以显天心，丘为木铎，制天下法”等等。应该说明的是，《孔子改制考》的撰写是在万木草堂众弟子的协助下得以完成的，如陈千秋、梁启超等人均参与其事，所以“政治神话”的构建从某种意义上说是岭南知识群体的共同结晶，也反映出岭南知识群体在近代的共同思维取向。

在1895年的《公车上书》中，康有为开始全面阐释自己的变革主张，并希图通过重构孔子改制的“政治神话”加强变法理论对光绪意识的穿透力。他在“下诏鼓天下之气”“迁都定天下之本”“练兵强天下之势”等等“权宜应敌之谋”及富国六法等立国自强之策的基础上提出：“盖风俗弊坏，由于无教，士人不励廉耻，而欺诈巧滑之风成；大臣托于畏谨，而苟且废弛之弊作。而六经为有用之书，孔子为经世之学，鲜有负荷宣扬，于是外夷邪教，得起而煽惑吾民，直省之间，拜堂棋布，而吾每县仅有孔子一庙，岂不可痛哉！”[61]要求光绪帝“扶圣教而塞异端”，传孔教于海外。在上海强学会机关报《强学报》上，康有为及其弟子也不断强化尊崇孔子的社会宣传：“凡百世之义理制度，莫不曲成，凡异族殊教之精微，皆在范围者，其惟孔子乎？

凡所称为尧、舜、禹、汤、文、武成功盛德，皆孔子所发也。孔子既损益而定制，弟子传其道，弥塞天下”。[62]康有为在重建孔教的过程中有一种浓重的“政治——文化”存亡继绝的整体焦虑感，“全地球四洲，除亚洲有孔子与佛、回外，余皆为耶所灭矣。”[63]“……今墨（墨西哥）人面目，虽为墨之遗黎耶，而所述之圣哲豪杰，往训遗徽，皆班人西班牙之圣哲豪杰也。则是全灭也。故灭国不足计，若灭教乎，则举其数千年之圣哲豪杰、遗训往行而尽灭之，所祖述者，皆谓他人之父也，是与灭种同其惨祸焉”。[64]康有为在思维的深层把握上，虽然尚未认识到基督教的转换作为资本主义精神背景对西方现代化的巨大支配作用，但确实已经感受到西方奔涌而来的利甲锐兵表象之中，跃动着一种奔腾不息的宗教理性力量，这种宗教理性力量是新生代知识分子对抗王权的精神土壤。康有为朦胧地认识到，西方新教作为独立势力的崛起，经过马丁·路德与加尔文的宗教改革之后，日益成为独立于政治大系统之外的精神监护人，成为控驭王权，呼唤工业文明喷涌而出的文化预言者。正如梁启超在评价康有为宗教事业时所论：“泰西历史家，论近世政治学术之进步，孰不以宗教改革之大业，为一切之原动力乎？后有识者，必能论定此公案也”。[65]正是基于此点，康有为希图借孔教以改制，称孔子为素王，“以其改制，而曲成万物，范围万世也”。[66]他本人自称“长素”，其本意确乎有如西方宗教改革的启蒙者们那样独立构造出一种“宗教意识形态”领域，以便崇教主之神威，领时代之风骚，形成控驭“王权”的宗教神学氛围，从而如基督新教那样构成时代变革的巨大精神背景，成为中国的“马丁·路德”，在传统意义上的宗教价值符号内，完成政治结构的转型。从政治角度而言，康有为宏扬的“政治神话”理

论，实质上是想建立西方新教改革之后“神权—世俗”相调和的近代意义上的双轨制政体，这与洪秀全希图建立“中世纪神权政治”（冯友兰语）的取向一脉相承，是岭南知识分子政治文化心理的表现。从理想状态角度而言，这套按“理性乌托邦”原则设计的“政治神话”系统贯通古今，大气磅礴，充分体现了岭南思想家传统浪漫主义思维情调。维新期间，康有为在《请尊孔圣为国教立教部教舍以孔子纪年而废淫祀折》中云：“惟有孔子，真文明世之教主，大地所无也”，视孔子为历代制度因革损益的始作俑者，使孔子从“人文化”的师儒重新复原为两汉政治意义上的宗教神学领袖。从而以因循改制为由，借张扬孔教为契机，使早已被纳入政治系统中的精神价值领域重新独立为知识系统，为处于萌芽阶段的中国新生代知识群体寻找精神家园，这是康有为托古改制论的另一层文化意义。

通过构造近代意义的“孔子改制”神话，在中国确立西方意义上的“宗教独立精神系统”，以成为世俗王权的制约力量，同时为中国的政治变革构成一个意义深远的宗教文化背景，这不能不说是近代历史上的一个壮举。关键在于，这种精神模式的确立根本违背了中国传统的发展走向，正如前面已谈到的，中国社会所呈现出的结构变化中，外在的“吏治”精神背景源于先秦法家和两汉儒生的“宇宙论”。这种儒家“宇宙论”间以阴阳五行，灾异祥瑞之事，并使孔子受“定命符”而行改制，两汉儒生借构造此“政治神话”系统而登堂入室，重新从颠沛流离的游士地位重返政治领域。这一点康有为看得很清楚：“其所以有怪玮之说者，盖时主不信儒，儒生欲行其道，故缘饰其怪异之说”。[67]使孔子神学化的非理性思潮之直接后果是使知识文化系统与政治系统紧密结合，而一旦这种结合得到了实现，儒

学又即开始了它的世俗化、人文化历程。故儒学后期总的取向并非宗教化，而是人文化。康有为模仿两汉儒生，从构建政治神话的角度出发以游士身份进入王权系统的设想固然无可厚非，然他试图使孔学宗教化的企图违背了中国传统自身的特质和发展规律，所以最终无法构成类似西方现代化变革的宗教心理背景，反而招致了许多非议，导致了维新派内部的分化。梁启超对此曾颇有感触，他说“有为谓孔子之改制，上掩百世，下掩百世，故尊之为教主，误认欧洲之尊景教为治强之本，故恒欲侪孔子于基督，乃杂引谶纬之言以实之，于是有为心目中之孔子，又带有神秘性矣。”[68]

康有为强调宇宙天地与人身之合二为一；同时凸现个体价值在宇宙中之渺小，并以己身为中介作为救世阶梯的一种佛释人道主义，与西方基督教强调人世与上帝的对恃，强调天人分立之中的主体价值显现的精神，显然大异其趣。因此，康有为根本无法建立起西方式的宗教神学体系，反而因其使孔子形象神秘化，违背儒学的世俗化倾向而引起维新派内部的诸多混乱，陈宝箴很清楚地洞悉了这一点，认为;“……孔子之教散漫无纪，以视欧洲教皇之权力，其徒所至，皆以持其国者不可同语，是以愤懑郁积，援素王之号，执以元统天之说，推崇孔子以为教主，欲与天主耶稣比权量力，以开民智，行其政教。”[69]康有为急于立素王，谈改制，力图成为晚清王权政治变革中的准宗教监护者，使神权与政治相结合，起码在形式上违背了中国政教合一的统治模式。如果说两汉儒生尚以说阴阳灾异为进入仕途的敲门砖，那么康有为则击破了政治与士大夫传统思维之间所能维持的心理平衡摆。因为两汉儒生以谶纬之言取悦王者早已在后来“教化之儒”心目中与谋取功名、哗王者以取宠的势利

之徒无异。世人也多从这个角度攻击康有为变法是谋利之举。如杨度曾言："至于康生好利，不足以言经术……"而且一般士大夫尚没有以孔子为宗教的任何概念，所以"孔教自春秋以后至今未明，不知屡世各公已何所守以攻异端，是尤大可喷饭者矣"。[70]

保守派与维新派在反对"孔教"问题上的惊人一致，更昭示出了这种毫无传统根基的"中国式"宗教家狂狷臆想的荒唐，如曾廉与陈宝箴几乎对此有同样认识："……意将以孔子为摩西，而己为耶稣，大有教皇中国之意，而将假孔子大圣，借宾定主，以风示天下。"[71]梁启超也曾认为："其师好引纬书，以神秘性说孔子；启超亦不谓然"。[72]康有为构造"政治神话"的企图在政治变革中并没有任何实践层面的意义，但是其中包含着的叛逆精神却是晚清新思潮风云激荡的触媒剂，一种逾越礼制，非圣无法的新思维运动，正是兆端于这次不成功的孔学宗教化尝试中。

岭南知识分子中还有一个值得研究的人物是洪秀全，洪秀全在太平天国起义之前就已通过对异梦异象的幻觉体验构造出了另一种类型的"政治神话"。洪秀全的"政治神话"与康有为立孔教以变法改制的途径有所不同，康有为主要是参照两汉儒生的灾异符瑞之言以恢复孔子的神秘"素王"地位，而洪秀全则从表面上接受了基督教义中的"上帝"观念，而试图抛弃孔子旧说，一个欲充当孔教教主，一个则充当了耶稣的"兄弟"。据洪仁玕《洪秀全来历》中记载，洪秀全在拜上帝以后就将偶像悉数扫除，并将家塾中的孔子牌位弃去，随后又除去了洪仁玕、冯云山二人书塾中的偶像，包括文昌、灶君"牛猪门户来龙之妖魔"。[73]仔细研究一下这一行动，实际上和白沙学派的

“弃书不观”，只从动静中养出端倪的岭南传统风格是相当一致的。既然能从“内心”的“良知”中感受上帝的存在，那么外在的偶像则已成为多余，经书亦可废弃不观。

作为岭南儒生，洪秀全的思维与行为模式自然要受到区域性传统氛围的制约。即使如击碎偶像，非辱圣王的叛逆行径，也多少映射着区域世俗文化的影子。与康有为热衷于立教传道相类似，洪秀全也在经历了一次奇特的精神历险之后，把心灵奉献给了天主。只是二者的区别尚在于，康有为基本上是通过禅宗悟证的训练，而达于天地万物皆我一体的超越境界，其幻觉中出现的感受相对模糊而抽象，说明其修炼之境可能达到了某种较高的层次。而洪秀全落第之后所经历的那场梦幻中，既有相当逼真的妖魔鬼影在变化活动，又有身着皇袍的老者在指点迷津，其幻觉形象是相当具体的，[74]明显没有经过凝思修炼的艰苦过程。故其梦境有可能只是世俗影像与经历的自然反映。按照简又文的看法：“至于妖魔鬼怪之变化形影，多种活动，则简直是‘封神榜’、‘西游记’及其他神怪小说杂书，与普通人所习闻、所相信的种种神话迷信之影响，显而易见。其在梦境的故事中苦口婆心劝诫同人之言行，亦无非模仿昔年路上所见的传教士之行为。而其得受玺印之赐，或即得赠《劝世良言》全书之反影也。”[75]简又文把洪氏梦境归结为受到传统风俗与基督传教士的双重影响，自是公允之论。

尤其值得我们注意的是，洪氏梦境中鬼影追逐的幻象，与岭南神秘主义的地域背景有着更为直接的关系。简又文有一段关于岭南巫风鬼俗的详细描述，他说：

> 谚曰：“南人信鬼！”由来，粤人事鬼神与尚迷信之颓风陋俗最盛。多神教浸透社会里的各层。普通人家所供奉

崇拜者，除了历代祖宗神位及先人灵位（神主牌）而外，有天神（多设“天官赐福”神位）、玉皇大帝（非“上帝”）、南无大慈大悲观世音菩萨、都天致富财帛星君（异于“财神”）、门神（或称“门官”）、土地、地主、财神（牌位设神枱下）、五方五土龙神、灶神（或称“灶君”）、井神等。社会上设祠建庙奉祀者，其最普通的神为观音、关帝、文昌、魁星、土地、城隍、洪圣、华光、金花夫人、天后、北帝、波罗南海神、郑仙（祠在广州白云山上）、黄大仙（祠在广州花棣）及其他淫祠。一般工商界所奉祀之神而最为普遍流行者，厥为关圣帝君（关羽），盖一是尊崇其忠义仁勇之性格而简直奉为“人范”也。凡各行技艺，则各奉祖师（称师“傅”，如木匠之鲁班、优界之田窦二师等是）。至乡村内各族各房自有祖祠，供奉历代祖先神主，而省会则或有全族祖祠者。[76]

这上面提到的各种偶像祭祀行为，在别的地区也可能出现过，但可以肯定有相当一部分是粤风民俗的独特产品。又如：

其他佛道两教之寺庵道观之神佛罗汉仙人名目尚多，不能尽列。此外则世俗迷信，所有鬼神妖怪，更录不胜录。举凡天上之日月风云雷雨电雪露霜等，及地下之山川河海，无不各有神祇。此则沿自远古之自然崇拜者也。至怪石、奇树、毒蛇、猛兽等，凡可惊异或足为人害之生物或静物，亦每以为有妖、怪、精，或神附生其中而足以作祟于人间者（这都是animism）。他如阎罗王、海龙王、牛郎织女等等，与夫《封神榜》、《西游记》等神怪小说所载充塞天地之神、鬼、仙、佛、妖、怪——自有幽冥界，名目

之多更不胜枚举了。

除了多神教的信仰与拜奠祭祀之外，民间更有多种迷信恶习：如看相、看掌、看气色、看三世书（追数轮回前生三世）、求签、问卜、占卦（包括撞口卦、买木鱼书占卦等）、算命、观星、择日、风水（堪舆）、建醮、打斋（僧、尼、道士主持）、盂兰会（超幽）、附荐（招祭超度亡魂）、拜山、迎神、神诞、巡游（菩萨出巡）、诵经（佛道）、念咒、扶乩、佩神物（灵符在内）、求神方（医病）、驱邪、捉鬼、喊惊（东莞婆为之）、放生、茹素（吃长斋，或于特别日期吃一二餐，或终身戒牛肉）、禳灾、祈福、许愿、还神、神降（男女神祇降托人生，如迷童子等）、巫蛊（问醒等）、问米（盲公为之）、勾魂、装（窥）井（查探失物）、契神（以儿女拜神为"契爷"谊父）、拜仙（七月七夕闺女为之）……等等，尤更仆难数矣。[77]

以上的描述无异于是一幅粤风百俗图。按简又文的实地考察，花县洪族作为"客家人"，其宗族信仰及各种迷信与"本地人"大同小异。[78]处于这样浓烈的神秘主义世俗氛围之中，洪秀全不可能不受到其行为轨范的熏陶。简又文的结论说："洪秀全就是这个拜多神的尚迷信的社会之一个产儿，也就承袭了这些遗产而不能有例外的。"[79]确是有据之论。粤风民俗的熏陶往往使洪秀全不能从实质意义上的精神层面接受基督的感召。他虽然击碎了泛化于基层的多重偶像，却又在"神人同形"的意义上使基督教重新回归于中国的世俗准宗教形态。

在洪秀全的头脑中，与正统基督徒相异的很重要一点是，没有任何"原罪"的观念，而是只有自身与耶稣地位几乎相等的"神人同形"观。按照基督神学的基本教义：人生来是有罪的，

自从亚当夏娃偷吃禁果被赶出伊甸园之后，人类就背负着必须赎还于神界的罪恶感，因为智慧之果使他们知道了耻辱，有了情欲，从此灵魂与肉体就发生了分离而不可能像原初那样保持浑然一体。人类破坏了伊甸园的道德规范，也使他们永生永世背负着罪恶。从本质而言，基督教是一种罪感文化，“原罪说”是其核心观念之一，而洪秀全却使耶稣成为自己的兄弟，基督教的“上帝”成为“天父”，这种把耶稣与“上帝”完全割裂的作法彻底破坏了基督三位一体的神性观念。同时，洪秀全又人为地设置了圣父、圣子、圣灵、上帝、天兄五子一婿的天伦秩序，上帝是天父，耶稣是天兄，接下来是洪秀全、冯云山、杨秀清、韦昌辉和石达开等五子，萧朝贵是一婿。这就明确地把上帝耶稣同置于一种人间伦理等级的秩序之内而基本上摧毁了其神性的根基。也就是说，单纯用一种完整的宗教形式去团结太平军的可能性已不复存在，因为其本身已不具有宗教的实质性特征。正如传教士花牧兹对太平天国所作的评论：“我所见到的，忧心忡忡的说，没有什么基督教，只是其种种名辞之假伪的实施——实施于一个令人离经叛道的偶像崇拜之系统之上——无论其官书中所载的是什么，及无论其前时所信的是什么，我不能不作此结论——以他们现在所颁行（或宣扬）的系统正是如此，及由此系统而形成他们的人民之品格也是如此。”[80]那么，洪秀全是主要通过什么途径来构成起义的凝聚力呢？我认为洪秀全主要仍是依据岭南传统神秘主义的精神模式，通过构造某种“政治神话”来得以实现的。洪秀全通过对天父天兄体系的构建确立一种政治意义上的人伦等级观念，同时在起义农民的面前悬置一个经由神秘主义的悟证途径而预示出来的《天朝田亩制度》。洪秀全表面上吸取了《圣经》基督教的原始平等

观念："天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姐妹之群；何存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念"（《原道醒世训》）。宣扬"天下凡间人民虽众，总为皇上帝所化所生"（《原道觉世训》），在皇上帝面前人人平等。但同时这种粗糙而不严谨的"神学"体系，却又缺乏西方宗教中"原罪"及尽"天职"观念中那种持久的振撼力，和能使人为之蹈死不悔的崇高宗教精神。所以洪秀全不得不用一种近乎严酷的外在律条规范构成一种强制性的约束力。太平天国颁布的《定营规条十要》、《行营规矩》、《行军总要》等各种诫律中的严厉规定完全可以看作是弥补宗教思想残缺的一种结果。只要与湖湘曾国藩等人对湘军的约束方式比较一下就可清晰地看出两者的区别。曾国藩等人以中国的所谓"乐感文化"为背景，以宗族血亲关系为主要维系手段，通过对"道德人格原型"的推广，使湘军上下沐浴于一片亲情师友的伦际关系中；而外在的强制性规条主要就建立于这种人情亲情的宗族关系之上，从单纯的文化意义上来讲是比较符合中国民众的深层心理要求的，其维系湘军的手段处处都能从传统的文化观念中得到印证，一旦形成凝聚力是较易维持长久的。洪秀全却充分发挥了岭南知识分子浪漫想象力，希图用一种普通民众并不熟悉的"上帝"观念去取代传统的"道德人格"统摄力量，同时又抽去了基督教最为核心的三位一体与"原罪"观念。这就使太平天国只能在形式上存在着几个"代天传言"的人间诸王，而不能从宗教意识的深处形成刻骨铭心的感召力，只能用外在规条去强制规约其行为，所以一旦天京事变发生，天父代言人之一杨秀清被斩杀以后，太平军中的现实偶像就会轰然倒塌，而再也无法形成高度的凝聚力。

我们可以从洪秀全创立"拜上帝会"的过程中感受到洪秀

全在构造理论体系的时候，其理念中有一种主观随机悟道的功利成分，这与白沙学派一脉相传之岭南神秘主义精神是相通的。我们虽然找不到洪氏与白沙学派之间有直接联系的证据，洪秀全1837年所做异梦中出现的种种异象与康有为“宇宙身心合为一体”的宗教体验也很难进行精确的比较，但岭南地区长期以来形成的神秘主义宗教氛围，对洪氏构造太平圣境与接受基督教义有间接的地域文化影响当是确定无疑的。从洪秀全构造“政治神话”的经过来看，1837年所体会到的异梦异象中尚没有很复杂的内容，只不过是一种启示罢了，而到1849年，洪秀全则和冯云山创造出了一个十分详尽的升天受命的“政治神话”，在这个神话中包括了天父在天上向洪秀全指示人世间妖魔迷害人的种种情状，洪秀全在天上大战妖魔的情形，天父天兄批驳孔子情状，天父差洪秀全下凡代天父受理凡事以救醒凡人的情形等等。从“神话”构造的角度分析，洪秀全后期所建构的“政治神话”有许多附会的政治成分，但与早期异象异梦中体现出的神秘主义取向是一脉相承的，与康有为“政治神话”的构造也有一种地域文化的传承关系。

第三节　佛教神秘主义:《大同书》的逻辑起点

康有为从神秘主义入而从儒学伦理出，又间以西学的驳杂内容，使他的思想体系总具有一种神秘而又令人目迷五色的特点。但其主体意识的切入点仍以神秘主义为其思想的根基，并充满了救世精神:“故不居天堂而故入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人。不肯自洁，不肯独乐，不顾自尊，而

与众生亲。为易于援救，故日日以救世为心，刻刻以救世为事，舍身命而为之，以诸天不能尽也，无小无大，就其所生之地，所遇之人，所亲之众，而悲哀振救之，日号于众，望众从之。”[81]这种取向在他构造的《大同书》中有充分的反映。

《大同书》自问世起，无疑已成为20世纪初期中国近代乌托邦思想集大成之作，其中令人五色神迷的庞杂思想内容，使以后的史学家们在这如汪洋一片的思想之海中经常处于褒贬不一和莫衷一是的两难境地。早在20年代初期，梁启超就评价《大同书》中的思想：“与今世所谓世界主义、社会主义者，多合符契，而陈义之高且过之。”[82]《大同书》中那呼唤如朝日喷涌而出的新世界之磅礴锐气，其幻想的闪电确曾划破了旧思想界的沉沉夜空，而也就在这思想的闪电中，亦透露出康有为对旧有观念的绵绵哀思，因此在分析过程中较难把握住其中思想内在逻辑发展的主线。如果我们摆脱对《大同书》表层语义的诠释，而窥探其内在的深层结构，我们就会发现，《大同书》除了具有改良主义的思想根源和以中国古代大同思想为基点的乌托邦式“均平”意识外，又有以宗教神秘主义和早期人生体验为逻辑出发点的隐层心灵感悟结构，《大同书》中还有对大同未来世界的无限向往和清醒的功利意识相混杂的共时性矛盾，这些矛盾构成了理论与现实之间的真空。

任何思想体系的构建都有其特定的文化心态和历史氛围，康有为大同思想自然也不例外。这里我们首先应该把握的是，康有为大同思想是在东方古典的文化心态和氛围内萌生和发展的，这种思想和西方空想社会主义的产生处于极为不同的背景之中，因此具有迥然相异的逻辑起点。康有为在早期的人生经历中就有过狂歌当哭，骋悠思于诸天之灵境的心灵体悟，岭南

白沙学派与阳明心学对这种神秘主义的思维方式有极为关键的导引作用。而陈白沙和王阳明又受到禅宗的深刻影响，所以康有为在西樵山悟道学佛之初也“由阳明学以入佛学，故最得力于禅宗”，[83]崛起于岭南的南派禅宗主张不立文字，定慧双修，只要去掉妄念浮云，就可修成正果。修禅者不借权威性的经教，禅者的风姿，或棒喝交驰，如翻天覆地；或静坐默照，如寂天宽地；禅者只透过个别实际生活的体验，通过自修、自戒、自见、自度渐次顿然了悟整个宇宙人生的终极道理，所谓“菩提只向心觅，何劳向外求玄”，甚至呵佛骂祖，打碎偶像，尤其是禅宗的世俗色彩对康有为更有吸引力。禅宗并不像其他流派那样要求脱离红尘、削发为僧，或者只关心来世的幸福，而主张“身居尘世，心超世界”，当禅者已经到达精神统一的状态时，便要再起思维，依据自宗的修炼程序来思维实相，这就是所谓“观”，而与静坐凝神，反观自照的“止”相区别。康有为虽然滞囿于其少年时对母亲邻人病痛贫困的世俗人情之内，又常沉溺过于庞杂的各种学说之交叉浸染之中，而无法使自身在三次神秘主义悟证中达于佛教禅宗“不即不离”“无念无著”的至高境界，但康有为早期又确实是在对“观”与“止”神秘状态的不断体验把握中来构建自己的大同思想的。神秘主义的静观默照诱发寂天宽地的超越心态，早期悲悯救世的“不忍人之心”则唤起狂歌当哭的沧桑之感。正是这种徘徊于“儒”与“佛”，“神秘”与“现实”，“超脱”与“忧患”的双重矛盾感使康有为沉浸于对人类命运，社会发展的极为执著痛苦的瞑思遐想中，去锻造自己“以天下为一家，中国为一人，血气相通，痛痒相知”的不忍人之心，这已不是禅家所言的“不即不离”而是“若即若离”。王阳明认为“人者天地之心，天地万物本吾一体

也。生民的困苦荼毒，孰非疾病之切于吾身者？不知吾身之疾痛，无是非之心者也”。[84]康有为从王阳明处悟证的所谓“不忍人之心”，正是他在《大同书》卷首所提出的“入世界观众苦”的重要思想基础，同时康有为少年时所得之经验亦是这种“不忍人之心”的现实依据之一。康有为自述其“童龀时，见族戚邻人贫病者，恻恻悯之，辄密取先母劳太夫人钱，或擅取米施之。”[85]后又因出于对母亲病痛的怜悯，故虽好佛经，而不作出世意，这些经历都是其后来构造《大同书》体系的重要世俗思想来源。也正是因为禅宗入世而又以神秘主义为基调，因此，禅宗的基本思路就同样成为《大同书》开宗明义第一篇“入世界观众苦”的直接思想来源。禅宗的思维模式不是一套概念，一套语言游戏，而是一套心理训练的方式。康有为“与天地万物为一体”的神秘感觉，由于借助了佛教对彼岸世界的描绘，其自身思维就建筑在心驰神往的超然状态中，这就使大同蓝图具有了更为宏广、更为大胆的未来构想。由此我们可知，为什么康有为为大同社会所提出的设想，比西方空想社会主义更为具体也更加明确。又由于康有为富于禅学明心见性，触机开悟，不限于坐禅定式的内在修养，所以他在幻想未来的理想世界过程中，总是使自身处于一种充满艺术情趣的生命意境中，这也是《大同书》具有浪漫色彩的原因之一。

从内容本身来看，佛教作为整体的思想结构与儒学有很大区别，儒学注重的是人伦关系，而佛教则比较注重个体的内心体验，禅宗尤其注重从现实生命进升到理想人格的途径与心理超越。佛教人生观作为《大同书》的思想来源和逻辑起点也突出表现了这一特色，从弥漫着佛光宝 气的“入世界观众苦”一节中，我们能够体会到康有为那闪烁着独特个性的思维方式：

"吾为天游，想象诸极苦之世界，乐者吾乐之，苦者吾救之。吾为诸天之物，吾宁能舍世界天界绝类逃伦而独乐哉！"[86]在中国传统文化中，儒家虽本有"忧患意识"，道家更有"戚古"之悲，但儒家所说的"仁"，道家所言的"道"都并非以人类的现实苦境为着眼点，而均是以人类的理想状态为基本点来设定其伦理原则和逍遥境界的。其对预成的正面人格价值的热心宏扬，恰恰忽略了人生的悲苦与惨痛。佛教则执著于对人生"苦业"的感受，力图通过否定人生之困境达于涅槃与再生，这种"否定式"的对人类苦难的化解，这种对生命与人生从不和谐到和谐过程的形而上思辨，是与儒家的伦理型人格迥异的。它与道家不执著于世情虽有近似之处，但毕竟有殊于逍遥境界的诗情洋溢。但佛教对人生困境的体验，其深刻处与沉重感，则亦非儒道可及，也正因如此，康有为从禅心秘境中所获得的对人类苦难的体验就显得极为深沉和执著。在甲部"入世界观众苦"中，康有为吸收了原始佛教"四圣谛说"中的"苦谛"教义，"苦谛"认为一切事物变化不息，广大宇宙不过是痛苦集合的场所，人生无法自我主宰，无真正实体，因此也就没有安乐性，而只有痛苦性。康有为与原始佛教相似的地方在于：佛教所揭示的所谓生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离、求不得、五取蕴等"八苦"，在康有为"入世界观众苦"中几乎得到了全面广泛的再现。甚至可以说："入世界观众苦"所表述的人治之苦、人生之苦、人情之苦、天灾之苦、人所尊尚之苦、人道之苦等种种人类苦境，实际上就是"苦谛"观念的翻版，康有为把"生之苦"泛化到了社会生活中的一切领域，这种人生观出发点和佛教是一样的，只不过是归纳得更为具体，已经包含了更为广泛而深刻的社会内容而已。原始佛教把痛苦绝对地扩大化，在时

间上认为人生在过去、现在、未来都是痛苦的，在空间上认为人世间就是苦海、火宅，而康有为认为去苦求乐就在当世，人不能把跳出苦海预设为未来的目标，而要在现世去身体力行，“故夫人道者依人以为道。依人之道，苦乐而已，为人谋者，去苦以求乐而已，无他道矣。”[87]康有为还认为，即使“其有迂其途，假其道，曲折以赴，行苦而不厌者，亦以求乐而已”。[88]也就是说，即使受苦，也是为了今生今世的幸福，而非为进入虚无飘渺的“天国之门”。这种思想明显受到了资产阶级自然人性论的影响。佛教通过否定现实去肯定幻想，认为一切事物都是无我的，都没有独立不变的实体主宰，都是因缘和合的、暂时的、相对的、变化的。而康有为则认为有我，肯定人生去苦求乐的正义与合理。康有为就是以此扬弃了佛教神秘主义人生观的内容，并以之为原点，推演出了一幅绚烂纷繁的大同世界理想图。

在《大同书》甲部“入世界观众苦”中，既有描述所谓“投胎之苦”的文字，如“不幸而为奴虏之胎，一出世即永奴虏矣，修身执役而不得息，听人鞭挞而不敢报；虽有圣德而不得化，虽死节烈而不得赠位，虽为义仆，而不侧人列，子子孙孙，世袭为隶。”[89]在《水旱饥荒之苦》中，有描述农民的文字：“农民穷苦，胼胝手足以经之，而终岁之勤，一粒无获，宜其怨苦苍苍之大憾，而嗟上帝之不仁也。”[90]康有为还指责君主专制政体给人民带来的危害：“君主专制其国，鱼肉其臣民，视若虫沙，恣其残暴……。刘邦、朱元璋之流，以民贼屠伯，幸而为帝，其残杀生民，不可胜数。”[91]康有为在这些描述中无疑透露出对劳苦大众的深刻同情和对专制制度所造成的人间不平等的深刻愤慨，按常理来说，修炼禅宗之人本应心无滞碍，心无系着，虽

从现实出发，但须超越现实，才能使佛性自身得到显现。然而正因为康有为身兼双重身份，既是佛徒，又是政治家，所以他不可能真正达于佛界之静谧。康有为从苦难出发，在修习禅宗时，突出了“慧”的主观层面，把苦难的最终化解寄托于未来的大同图景中，这种图景在他的主观意识中，绝非自我安慰的佛国幻境，而是孜孜以求的政治宏愿。

值得强调的是，《大同书》中对人类主体未来前景的探讨，同样是和佛教神秘主义人生观联系在一起的。佛学思想从隋唐起经历了一个从般若本体论向心性论转变的历程，禅宗自心顿现的体证模式在这个转变中起着重要作用，这条线索其实也暗示出了人格本性自身发展的轨迹。阳明学“致良知”的观念，也正是以此为基点与禅宗合流的。我们在这合流的过程中可清楚地看出佛教与儒学的一个很大差异点，那就是佛教更强调作为个体的理想人格的自身实现，而儒家则更重视群体人伦关系的演变。有的论者认为儒家有人文传统，实际上宋明以前的儒学人文传统和西方人本主义具有根本不同的理论内涵，只有陆王心学借助禅的神秘体悟，才多少重新呼唤出沉默千年的人性观与主体意识，这种意识是走向或靠近了近代资产阶级的自然人性论。[92]认识这一点非常重要，《大同书》是中国传统文化背景下的产物，而儒家文化并没有蕴育这样绚烂宏大的未来图景的理性土壤。康有为势必要借助西学作为构筑理想社会的思想材料。但西学根基甚浅，是那时候思想家的通病。就连当时西学造诣最深、主张西化最力的严复，也不能不大谈“春秋”、“大学”以及“格物致知”、“修齐治平”之论，康有为当然也不例外。西方自然人性论对康有为来说仍犹如雾里看花，似乎可望而不可即，在彷徨中，康有为发现禅宗反观自我、明心见性的

悟证方式，在对感性的自由体验上似乎与西方思想有某种相通之处。当时康有为并没有直接接受西方人性论的现实条件，他标榜的快乐原则只有以禅宗为思想中介和培养基，间接吸引其中与自然人性论相吻合的部分做为构建大同书思想的材料，才能与东方思想的古典构架相适应，这也是中国近代思想家在东西方不同文化心态的碰撞中所必然做出的变通选择。

我们可以把康有为与曾国藩的思想方式略作一下比较，曾国藩作为湖湘之地崛起的清朝"中兴人物"，其基本的一个思想方式是，通过模塑自身的"道德人格"，并把它推而广之地扩大到宗族、社会、国家的政治结构与湖湘知识分子的群体意识与行为准则中去。其主要的思想基础仍依据的是儒家原始的"修齐治平"理论，并以"道德人格原型"为原点，构建了一整套典型的传统伦际之网，通过姻亲、乡邻、师生关系笼罩于基层地域的知识群体之中。

康有为的理论体系却主要建立于一个个体感悟的佛教神秘主义及西学与儒学混淆交融的庞杂思想意识之上。其目的恰恰在于打破这种"修齐治平"的伦际关系，而这种伦际关系的击破又恰恰依据于传统的禅宗观念对于个体人格体验的崇扬。从湘学与岭学对比的角度评价，湘人重视经世之学，把道德践履与抽象之论落实于实际层面，故表现为一种躬行严谨、克己厉节的实践家特色，相对忽略纯粹理论体系之构造；而粤人则继承了岭南学派飘逸萧洒的思想传统，好作惊人之语，所以多活跃于思想界，中国近代三大空想体系均蕴育于岭南并非偶然，而在政治与军事的实际践履方面粤人往往略逊于湘人一筹，从康有为与曾国藩思想方式与行为特征的比较上可以清晰地看出这两个地域知识群体的差异。

第四节　岭南"浙宗"余绪与近代"道德决定论"

近代岭南知识群体从总体而观基本上承袭了粤地先人的地域儒学和世俗民风的熏染。罗尔纲先生认为洪秀全等人的代天父立言来自广西的民间风习："浔州僻居山乡，……民间流行降托神旨之说"。[93]但从洪秀全构造"政治神话"的整个思维方式看，似更多地受广东地区神秘主义氛围影响。与神秘主义有一定联系的岭南儒学内部结构则主要分广宗、浙宗两派，但在具体的传承过程中亦有一定的差异。比如康有为主要是从岭南白沙一系的儒学神秘主义传统中吸取精神动力，以锻造宏大精深的《大同书》浪漫思想体系和重构"政治神话"主体思维路线的。其着眼点仍在于通过对公羊三世说的阐扬，来建构具体的改制变革秩序。如《大同书》中就提出："去国界合大地，去级界平民族，去形界保独立"等等政治主张。禅宗与神秘主义体验，在康有为脑海里主要是起着思维逻辑起点和诱发浪漫想象的心理导引作用。与康有为有所不同，岭南知识分子中的另一位重要人物梁启超受到阳明学（浙宗）的影响，始终把人性中"善"之本性的复萌作为大同世界实现的终极目的，也就是说，梁启超的**理论基点始终放在对人类本性的道德启蒙上，而不是放在对改制变迁的持久关注上，我认为这正是康梁思想理路的根本差异之所在**，也是二人后来分道扬镳的主要思想根源，梁启超在早期解释康有为"政治神话"理论的《读孟子界说》中就已经把公羊三世的递进演变主要解释为一种人性本身的演变而不完全是政制结构的演变，其中说"大同之义，有为今日西

人所已行者，有为今日西人所未及行，而可决其他日之必行者，读《孟子》者当于此焉求之。”[94]《孟子》说大同之义构成了梁启超早期思想的鲜明特色，所谓“孔子之言性也，有三义。据乱世之民性恶，升平世之民性有善有恶，亦可以为善可以为恶，太平世之民性善。”[95]而“孟子传其太平世之言”。从梁启超时务学堂札记批语中也不时反映出以孟子说大同的观点，如时务学堂学生李洞时问：“孟子道性善，谓古今圣愚本出一性。果其同也，何有生安，何有困勉，何有下愚。即云性近习远，而丹朱商均有父未免不肖，舜禹无父而亦克圣，何也？”[96]梁启超批语云：“**所云性善者，指他日地球大同之势，彼时天下之习皆善，故无不善也**。若无善无恶者乃指未发时而言，性者亦不过一名号而已，以性为未发时之名号，则无善无恶，以性为既发后之名号，则有善有恶。汝所言者未发时也。孟子所言者，兼已发未发论之也，实则两说皆通也。”[97]把大同社会的次第演进主要诠释为本质是一种人性的演变，使梁启超早期的变革思想中包含了较充分的道德启蒙的依据。许多论者已经觉察到了康有为与梁启超在戊戌改制以前思想已经有了相当明显的分歧，但均未指出分歧的焦点所在。实际上，二人的思想分歧点主要在于康有为尚把大同世界的实现寄托于改制（当然也包括人性）的变迁上，而梁启超受阳明之学的影响，把社会的演进直接与传统的人性范畴变迁联系在一起考察。

梁启超表面上屡攻其师康有为操纵谶讳政治巫术之非，其思想的人文色彩十分浓厚，看不出与神秘主义地域氛围有什么直接联系，在其经历中也没有类似康有为洞府修道的记录。但梁启超借助“心学”以启发民智民性共趋于道德圆融完满之大同境界的思想，无异于是神秘主义思维的一种精致的外化形式。

因为阳明、白沙之学的整个思想体系正是建筑在神秘主义体悟的基础之上的。

梁启超从人性变迁入手以解释大同之道，主要源于“浙宗”对于良知体悟的认识。因为王阳明比陈白沙更为系统地把传统理学对外在“理”、“道”的追求，转换为对内心灵性的悟证，但这并不是说梁启超没有受到岭南学风的熏陶，梁启超在万木草堂就读时，康有为正是利用陈白沙默观于心，自悟妙言的教育模式来影响梁启超等弟子的思维方式的。陈白沙认为“盖以道之显晦，在人不在言，吾或有得焉，心得而存之，口不可得而言之，比试言之，则已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。”[98]陈白沙在教授弟子时，除静坐养心之外，往往从领略大自然的怡情野趣中寻求超脱的“把柄机缘”，这里面仍有禅宗神秘主义影响的明显痕迹。康有为与万木草堂诸弟子也经常陶醉于大自然的生生流变之中以体味书外之趣、堂外之情，而不使自身局囿于书斋内的典册籍文之中。岭南这种启迪心智的传统教育方式不可能不使梁启超受到感染。当然，从理论思维的系统和体系完整的角度而言，梁启超主要通过浙宗阳明一系间接感受到神秘主义思维潜移默化的作用。

在晚清新派人物中，受王学影响者不乏其人。[99]如果说康有为是近代中国有心复活阳明学的第一人，那么梁启超则更是把阳明学奉为道德复兴与变革的点金之源。梁启超在《新民说》中的“中国历代民德升降原因表”中，把东汉尚名节、重廉耻之风与明之王学大兴所造成的冠于前古之士气，并誉为中国民德大进之标识，故梁启超把王学复兴与西学引进，作为道德革命的东西二源。他说：“故以良知为本体，以慎独为致之之功，此在泰东之姚江，泰西之康德，前后百余年间，桴鼓相应，

若合符节，斯所谓东海西海有圣人”。[100]

梁启超在道德变革的思维取向上虽与康有为有分歧，但二人也有一致的地方，两人都想通过传统的启迪良知，唤醒道德意识的方式，由“内圣”之心及于“外王”之道，然而两人在同一取向与层面上却有“个体”与“群体”之分，“手段”与“目的”之分。康有为仅仅靠启发作为道德化身的光绪帝的良知，以达到变革官制的目的，康氏常常把制度改变的希望归结于光绪仁心的萌动与发现，故梁启超在《康有为传》中曾评论道：康有为“以‘仁’字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以生，国家之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，苟无爱力，则乾坤应时而灭矣。”这是一种传统意义上的“道德决定论”模式，戊戌变法的失败，光绪的被囚，使梁启超猛醒过来，他开始意识到：“国民之文明程度低者，虽得明主贤相以代治之，及其人亡，则其政息焉”，“国民之文明程度高者，虽偶有暴君汙吏，虔刘一时，而其民力自能补救之而整顿之”。[101]鉴于康有为变法失败的教训，梁启超力图把启迪“良知”的对象由“个体”扩至“群体”，并把道德本身的更新从手段使之上升为目的，把它作为社会变革的源泉。“然则苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家。非尔者，则虽今日变一法，明日易一人，东涂西抹，学步效颦，吾未见其济也。”[102]从梁启超许多言论的字面上看，他是要唤醒整个国民的纯粹良知与道德心，实则其目的在于培养出一个道德高尚的知识阶层作为改革的生力军。“吾之论著，以语诸大多数不读书不识字之人，莫予喻也，即以语诸少数读旧书识旧字之人，莫予闻也；于是吾忠告之所得及，不得不限于少数国民中之最少数者，顾吾信夫此最少数者，其将来努力所磅礴，足以左右彼大多数者而有余也。”[103]从范围来

看，梁启超使道德变革的界限由个体扩至群体，故我们称其学说为“泛道德决定论”。从思想内核与思维模式来看，梁启超思想源流溯于传统中对人的本质的乐观把握与体证，尤其是对阳明学的开掘与阐扬。在中国近代思想家中，梁启超恐怕算是对阳明学阐述较为集中的人，他在《德育鉴》一书中，大量摘引王阳明及其弟子关于良知与道德方面的阐述，并自己做了详细的注释，兹举数例。梁启超在“知本第三”中言：“致良知三字，真是呕心呕血研究出来，增减不得，虽有博辩敏给目空一切之夫，律以此义，当下失其依据，虽有至顽下愚不识一字之人，援以此义，当下便有把柄，其所谓放之四海皆准，俟诸百世而不惑者也。”[104]

“知本第三”中“启超谨案：子王子提出致良知为唯一之头脑，是千古学脉，超凡入圣不二法门”。[105]

“辩术第一”中引语曰：“吾人为学，当从心髓入微处用力，自然笃实光辉，虽私欲之萌，真是红炉点雪，天下之大本立矣。”[106]

梁启超在阐发阳明学精义的同时，着意于“知”“行”关系的探讨，王阳明曾言“知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在”。[107]梁启超也认为对“良知”本身的发掘与悟证，正是行动的表现，只是在梁氏的眼中，“良知”被赋以更为广泛的意义，“良知”不仅仅是某种道德伦理的原初自觉，而且是广义上的爱国救亡的主题了。“而所谓致良知之学，非徒独善其身，迂阔而不足以救世变者，甚明矣。”[108]梁启超在《王阳明知行合一之教》一文中更言“因为‘吾心与孺子为一体’，所以一见孺子入井，良知立刻怵惕恻隐，同时便立刻援之以手。因为吾心与国家为一体，所

以爱国如爱未婚妻，以国之休戚利害为己之休戚利害”。[109]正因为梁启超秉承王阳明知行合一的致知传统，所以他在寻求中国步入现代化的终极动力时，往往把它统统归结为精神层面的启蒙，而忽略了行动本身的意义。

梁启超“泛道德决定论”的形成上承岭南学风及阳明思想的沐浴熏陶，下启“五四”时期全盘反传统主义的激情陶冶。其基本精神深深影响了儒学传统思维模式在近代的延续。同时，梁启超本身处于中西文化大碰撞的时代，在他的启蒙思想中，就必然包含着诸多西方启蒙大师的思想因素，只是这些思想尚作为表层的因子积淀于传统的思维模式之上。例如在介绍康德学说时，梁启超就把康德打扮成一位东方的古典式圣人，“以康德比诸东方古哲，则其言空理也似释迦，言实行也似孔子，以空理贯诸实行也似王阳明。”[110]梁启超几乎完全是以道德伦理为基点去评判康德学说的。梁启超在图示康德哲学的过程中，明显从传统哲学中的范畴划分着眼，他试图把居于探索本体地位的形而上学置于伦理学的统摄之下，而取消了康德赋与他们的并列地位。他把康德与王阳明大加比附，在印证二人学说的同时，认为二者极为相似。梁启超在谈到道德伦理的来源时曾加按语：“康德所说自由界说甚精严，……即以自由之发源全归于良心（即真我）是也”；又案“王阳明曰：‘一点良知是汝自家的准则。汝意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他些子不得，汝只要实实落落依著他做，善便存，恶便去’。是亦以良知为命令的，以服从良知为道德的责任也。阳明之良知即康德之真我，其学之基础全同。”[111]梁启超还把西学中的“自由”概念，加以中国化的诠释，如梁启超就认为康德学说中的“自由”之发源，全归于良心，同时自由还是一种责任，“道德之责任生于

良心之自由”，“是故自由者，自以自为目的，自以自为法令。唯自能实守此法令者，乃能实有其自由，质而言之，则我命我使勿受我以外之牵制，而贯彻我良知之所自安者云尔。是故威权也，自由也，立法人也，法律也，主也，宾也，皆合为一体，无差别相”。[112]梁启超的这种解释实际上完全曲解了康德的原意，例如梁启超认为责任源于良知，康德则指出责任自身的约束性与道德规律既不能在人类良知中寻找，也不能在所处的世界环境中寻找，而必须要先天地在纯粹理性的概念中去寻找。所谓责任就是服从于客观普遍原则的行为必要性，而非对良知的体证。由此可见，梁启超对西方思想的引进与结合是相当表面化的，总体说来，梁启超等岭南知识分子并没有在思想方法上真正超越传统，而仍是局囿于传统之内。

注　释

[1]　柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，雷颐等译，江苏人民出版社 1994 年版，页 216。

[2][3][4][5]　分别摘自《粤东笔记》、《金志》、明《从化县志》、《乐昌县志》、《黄志》、《善宁县志》，均引自胡朴安《中华全国风俗志》(上编)，页 256、262、254、269、267。

[6]　《广东人之性质》，载《中华全国风俗志》(下编)，河北人民出版社 1986 年版，页 368。

[7]　范端昂：《粤中见闻》，《粤中人》条，广东高等教育出版社 1988 年版。

[8]　见黄瑜：《双槐岁抄》。

[9]　蔡絛：《铁围山丛谈》，转见胡朴安：《中华全国风俗志》(上编)，页 244。

[10]　岭南地区发展实际上处于一种极端不平衡状态，以广州城为中心很早就辐辏云集，繁华如锦，致明代更是如此，有一位诗人作有《广州歌》云：“岢峨大舶映云日，贾客千家万家室，春风列屋艳神仙，夜

月满地闻管弦。"但一旦出了广州地界，则民户不多，"俚獠猥杂，尚淫祀，多瘴毒"（清《一统志》），一片蛮荒景象，从唐代以来即是如此。香港学者曾华满在《唐代岭南发展的核心性》一书中曾对此地民俗的二分现象有详尽的研究。

[11] 《后汉书·张霸传》。

[12][13] 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，页 103、126—127。

[14] 参阅吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，页 205—263。

[15] 《禅源诸诠集都序》卷上之二，引自任继愈《汉唐佛教思想论集》，人民出版社 1973 年版，页 137。

[16] 江浙也有不少崇信神秘主义的事例，但总的来说自文化重心移到江浙地域以后，此地域渐成人文渊薮，神秘主义一直构不成其主体的地域文化氛围，这一点与粤地岭南的地域景观大不相同。

[17] 隆庆《潮阳县志》，引自《天一阁藏明代方志选刊》，上海古籍书店 1981 年影印本。

[18] 章士钊：《柳文指要》（下），通要之部卷十一，《儒与佛》，中华书局 1971 年版。

[19] 范端昂：《粤中见闻》卷十四，《粤中人》，广东高等教育出版社 1988 年版。

[20] 王安石：《送潮州吕使君》，载王安石：《临川集》，吴自牧编《宋诗钞初集》，吴氏鉴古堂藏版，康熙年间刻本。

[21] 章士钊：《柳文指要》（下），通要之部卷十一，《韩退之与大颠》，中华书局 1971 年版。

[22] 郭朋校释：《坛经》第三十一节，中华书局 1983 年版。

[23] 《明儒学案·白沙学案上》。

[24] 《白沙子全集》卷二，《与林郡博》。

[25] 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版，页 377。

[26] 屈大均：《广东新语》卷九。

[27] 《论学书》,《明儒学案・白沙学案上》。

[28] 《明儒学案・白沙学案上》。

[29] 屈大均:《广东新语》卷十,《甘泉之学》。

[30] 范端昂:《粤中见闻》卷十三,页 144。

[31][32] 《康南海自编年谱》,见《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 112—114。

[33] 关于神秘体验在儒学传统中的反映及其比较宗教学的概括研究,可参阅陈来:《神秘主义与儒学传统》一文,载《文化:中国与世界》论文集第五辑,第 30—31 页。陈来在文中概述了宋明以来儒学中存在的神秘主义倾向,惜未在其渊源探索上展开研究。

[34] 吕澂:《禅与生活》,《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版,第 377 页。

[35][36][37] 《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 114、117。

[38] 参阅陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》一书的附录:《心学传统中的神秘主义问题》,人民出版社 1991 年版,页 392。

[39] 《戊戌变法》第一册,神州国光社 1953 年版,页 412。

[40] 《明儒学案・白沙学案上》。

[41] 屈大均:《广东新语》卷十,《甘泉之学》。

[42] 王学后来为近代许多地域的思想家所用,如湖湘的宋教仁、谭嗣同,江浙的章太炎、刘师培诸人,但其利用多未以神秘主义为切入点,而是利用王学的意识修养的内容,作为激发革命的原动力,事功的色彩较为浓厚,这与康有为纯粹从宗教氛围的神秘主义体验中构建思想体系是不一样的。

[43][44] 《戊戌变法》第一册,神州国光社 1953 年版,页 410。

[45] 《戊戌变法》第四册,页 117－118。

[46][47][48] 参阅《明儒学案・白沙学案下》。

[49] 《明儒学案・王门学案》。

[50] 姚鼐:《刘海峰八十寿序》,载《惜抱轩全集》第八卷,同治丙寅春省

心阁重刊本。

[51] 康有为:《万木草堂口说·明国朝学派》,中华书局 1988 年版,页 278。

[52] 参阅钱穆:《中国近三百年学术史》(下册),中华书局 1986 年版,页 597。

[53] 《朱次琦传》,见闵尔昌编:《碑传集补》卷三十八。

[54] 《康南海自编年谱》,《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 112。

[55] 梁启超:《康有为传》,载《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 9。康梁等人均常提及阳明而少言白沙,这是因为阳明之学较白沙之学更为系统,理论性更强。正如梁启超所评:"白沙学系之组织完善,不及姚江。故王学出而陈学衰"。(《康有为传》)但从学统继承来看,康门之学应上溯至白沙一系。

[56] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London & New York 1936, p. 196.

[57] Ibid, p. 200.

[58] 康有为:《论语注》卷二,转引自冯友兰:《中国哲学史》(下册),中华书局 1961 年版,页 1015。

[59] 康有为:《中庸注》,转引自冯友兰:《中国哲学史》(下册),页 1017。

[60] 《明儒学案·白沙学案下》。

[61] 《孔子改制考》,中华书局 1958 年版,页 196。

[62] 见《戊戌变法》第二册,神州国光社 1953 年版,页 150。

[63] 《强学报》第一号,转引自汤志钧《戊戌变法史》,人民出版社 1984 年版,页 156。

[64] 《康有为遗稿·戊戌变法前后》,页 232。

[65] 《康南海文集》,《孔教会叙》(二),台北宏业书局印行,页 54。

[66] 梁启超:《康有为传》,《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 18—19。

[67] 康有为:《桂学答问》,中华书局 1988 年版,页 30。

[68] 《郑康成笃信谶纬辨》,《康子内外篇》,中华书局1988年版,页142。

[69] 梁启超:《清代学术概论》第二十三节,《饮冰室专集》第三册,台湾中华书局影印本。

[70][72] 《戊戌变法》第二册,神州国光社1953年版,页357、492。

[71] 《杨度日记》(1897年)未刊稿本。

[73] 梁启超:《清代学术概论》第二十五节,《饮冰室专集》第三册,台湾中华书局影印本。

[74] 《太平天国》第二册,神州国光社1952年版,页690。

[75] 《太平天国起义记》中录有教士韩山文有关洪秀全梦境自述的材料,参阅简又文:《太平天国典制通考》(下),香港简氏猛进书屋1959年版,页1615—1618。

[76] 简又文:《太平天国典制通考》(下),香港简氏猛进书屋1959年版,页1638。

[77][78][79][80][81] 简又文:《太平天国典制通考》(下),《宗教考》,香港简氏猛进书屋1959年版,页1571—1574、1949。

[82] 《戊戌变法》第四册,神州国光社1953年版,页118。

[83] 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室专集》,台湾中华书局1973年版,页60。

[84] 梁启超:《康有为传》,《戊戌变法》第四册,神州国光社1953年版,页18。

[85] 王阳明:《传习录》,《答聂弟第一书》。

[86] 《戊戌变法》第一册,页410。

[87][88][89][90][91][92] 康有为:《大同书》,古籍出版社1956年版,页4、7、10、18、31、126。

[93] 见李泽厚:《中国古代思想史论》,《宋明理学片论》一节,人民出版社1985年版。

[94][95] 《读孟子界说》,引自《梁启超哲学思想论文集》,北京大学出版社1984年版,页29。

[96][97] 《湖南时务学堂遗编》卷首,中国社科院近代史所藏影印本。

[98] 《白沙之学》,《广东新语》卷十,《学语》,中华书局1985年版。

[99] 比如江苏刘师培就曾说过:"凡良知学派立说,或近于唯心,故阳明之徒多物我齐观,死生平等,不为外俗所移,亦不为威权所惕,而济世济民所益尤多…"(《伦理学教科书》第1册,《刘申叔先生遗书》第64册,页25),但这些学者并没有像岭南学人那样以阳明学为立论的基础,并由此推演出一套完整的思想体系,而是多从权宜之计利用阳明之学。

[100] 梁启超:《新民说·论私德》,《饮冰室专集》第三册,台湾中华书局影印本,页139。

[101][102] 《新民说·论新民为今日中国第一急务》,李华兴编:《梁启超选集》,页201。

[103] 《新民说·论私德》,李华兴编:《梁启超选集》,页259—260。

[104][105][106][107][108] 梁启超:《德育鉴》,《饮冰室专集》第三册,台湾中华书局1973年版,页1—46。

[109] 梁启超:《王阳明的知行合一之教》,《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社1984年版,页474。

[110][111][112] 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《梁启超哲学思想论文选》,页151、166-167。

第 *4* 章

道艺如何相贯？江浙地域的学术专门化思潮

第一节　江浙知识群体的“谋生取向”

1．江浙儒士的“职业化”现象

与湖湘的封闭、岭南的偏远有所不同，江浙一隅随着经济文化区域的大面积南移，已逐渐成为南宋以后历朝帝国的“文化轴心”。尽管随着永乐皇帝朱棣迁都北京，使“政治轴心”与“文化轴心”聚合于南方的隆盛局面消失，江浙区域却始终没有丧失其“文化重心”的优势地位。反之，随着儒学地域化形态对南部基层社会的不断渗透，以及文化轴心南移造成北方人才规模的不断萎缩，均迫使“政治轴心”始终以江浙儒生作为其佐治安邦的主要人才来源。大量的统计数字表明，宋明以后江浙地域人才的集中密度，几乎使“政治轴心”摄取优秀人才与摄取江浙人才变成了同义语。

从知识群体的演变结构分析，江浙区域作为“文化轴心”的标志之一，就是科举人才的录取率及其流动规模，以及学者型

人才的出现密度，要远远高于其他区域。据张耀翔在《清代进士之地理的分布》一文中所做的统计，清代一甲状元、榜眼、探花共计 342 人。其中江苏即有 119 人，占总数的 34.8%，浙江 81 人，占 23.7%，安徽 18 人，占总人数的 5.2%。这是仅就狭义的科举人才范围所做的统计。[1]朱君毅曾根据李桓编写的《国朝耆献类徵初编》制成《朱氏清代人物之地理与分布表》，按此表分类，清代共有 19 类人物。其中宰辅、卿贰、词臣、谏臣、郎署、疆臣、监司、孝友、儒行、经学、文化、隐逸 12 类中，江苏、浙江的人才数目均名列第一、第二。其他如守令、僚佐、材武、方技四类中，江浙人才也名列前三名之内。只有在忠义、将帅两类中，江浙区域人才没有跻身于前三名之列。[2]由此可见江浙区域人才分布的密度要远远高于其他地区。

如果截取更为微观的基层区域人才分布状况加以分析，就可更为清晰地透视江浙区域人才密集的程度。潘光旦先生在 30 年代撰有《近代苏州的人才》一文，曾经对苏州府与吴县人才分布的状况做过细密精辟的分析。潘先生根据近人张惟骧（季易）所辑《明清巍科姓氏录》统计，有清一代中，自顺治三年开科起，至光绪三十年废除科举止，前后掇巍科的凡 570 人。[3]在这个数字中，江苏一省独占 183 人，即总数的 32%；而在这 183 人中，苏州一府占 65 人，吴县一县占 45 人，即约 25%；45 人中，会元 12 人，状元 16 人，榜眼 5 人，探花 6 人，传胪 6 人，除去复出者 8 人外，实得 37 人。若仅就吴县一地而言，清代 112 科的 112 个状元中，江苏占有 49 个，吴县一地即占去 16 名，其中有 3 名是三科以内产生的，即乾隆三十一年的张书勋，乾隆三十四年的陈初哲，乾隆三十六年的黄轩。此三名状元均产生在六年之间，且范围不出数里之内。潘光旦还列表比较了馆选

人物与巍科人物在全国和江苏的分布情况，见下表：

	馆选人物[4]	巍科人物	百分比
全　　国	6200	570	9.2%
江 苏 省	1012	183	18%
苏 州 府	285	65	22.8%
吴　　县	180	45	25%

按照吴县的比例，苏州一府应出巍科人物 71 人，江苏一省应出 253 人，全国应出 1550 人，以吴县为原点反向递推的结果，显示出区域范围越伸展，巍科人物的出现率越相对减少。这就从侧面证明吴县一地以至江苏一省区域人才分布的密度之大是十分惊人的。[5]以致于梁启超曾誉此地为“实近代人文渊薮”，又称“浙江与江南——江苏、安徽同为近代文化中心点。”[6]

自宋明“政治轴心”与“文化轴心”逐渐呈现出分立状态以后，地域化儒学向南方渗透的步伐却反而加快了。特别是明中叶以来，南方儒生凭借着书院—宗族—乡约等一系列基层教化象征系统和逐步官学化的新型意识形态，使基层地域的统治结构日益完善化。而科举制度日趋规范化的结果，又造就出一批长久控制地方社会事务的“绅士阶层”。宋明以后出现的“绅士阶层”往往具有双重的沟通身份，一方面，一些拥有低级功名或无甚功名的绅士，常常是地域化儒学深厚思想资源的制造和运转者，他们使这些思想资源对象化于基层社会组织；另一方面，具有高级功名的绅士则有机会通过“正途”考试渠道渗入到“政治轴心”的周围，从而改变“政治轴心”的地域人才结构和文化氛围。与绅士阶层的自我选择取向相对应，“政治轴心”只要通过对考试频率和学额的调节，就能以相当高的准确

度控制地方绅士的人数。

由于学额的分配与参加考试的考生人数无关，而只与各自的行政单位的地位有关，所以“学额与应试人数之间，或者学额与地区人口之间并没有固定的比例。因此，就每个考生的录取机会而言，各行政单位之间有很大的不平等性。”[7]仅仅以江浙区域而言，学额的录取比例就极大地影响着人才流动的现实状况。这种不平等性还反映在清初录取名额方式的频繁变动上。清初顺治九年岁次壬辰，曾议准是科会试分南北中卷取中，浙江、福建、江西、湖广、广东五省，江宁、苏州、松江、常州、镇江、徽州、宁国、池州、太平、淮安、扬州十一府，广德一州为南卷，山东、山西、河南、陕西四省，顺天、永平、保定、河间、真定、顺德、广平、大名八府，延庆、保二州，奉天、辽东、大宁、万全诸处为北卷。四川、广西、云南、贵州四省，安庆、庐州、凤阳三府，滁、和、徐三州归为中卷。[8]

这种混合录取的方式显然不能充分满足一些文化发达区域儒生的入仕要求，尤其不能凸显出江浙区域作为“文化轴心”的特殊地位。故康熙五十一年，清廷明示按省份大小，人数多寡定额，其上谕云：“近见直隶各省考取进士额数，或一省偏多，或一省偏少，皆因南北卷中未经分别省分，故取中人数甚属不均。今文教广敷，士子俱鼓励勤学，各省赴试之人倍多于昔，贫士自远方跋涉赴试至京，每限于额，多至遗漏。”所以要“计省之大小，人之多寡，按省酌定取中进士额数，考取之时就本省卷内择其佳者，照所定之数取中。如此则偏多偏少之省之弊可除，而学优真才不至遗漏矣。”[9]分省定额制的实行，在一定程度上缓解了江浙地域人才积压的状况，使人才的区域分布趋于均衡。但如果从江浙一些区域出现的人才总数，与所分配的学额

数字之间的比例观察，文化发达区域与文化落后区域的学额分配比例常常趋于接近。如从浙江区域学额分布情况分析，仁和、钱塘、嘉兴、秀水、嘉善、海盐、平湖、乌程、归安、长兴、德清、鄞县、慈谿、山阴、会稽、萧山、诸暨、余姚、金华、兰谿、建德、淳安、永嘉、临海、丽水等25县共有学额25名，平均一个县仅能占有一名学额。而湖南地区的湘阴、宁乡、浏阳、临湘、常宁、沅陵、溆浦、芷江、永兴、宜章、桂阳、绥宁等12县却有15名学额，平均每县占有的学额超过一名。[10]而以上湖南地区的文化发达程度，均无法与仁和、乌程、余姚等著名的浙江人才密集区域相比。故学额的分配尽管有一个从分南北中取中到分省录取的转变，却始终无法彻底解决文化发达区域与文化落后地区人才流动的不均衡问题。

从“政治轴心”的主观取向而言，清廷掌握政权前后，曾经屡遭江浙士人的激烈反抗，为了真正控驭作为“文化轴心”的江浙一隅，清廷也通过屡兴文字狱、调控学额数目等手段，有意压抑江浙作为人才密集区域的传统地位。清初较著名的文字狱大案，就有“庄廷鑨案”、“《南山集》案”、“查嗣庭案”等数起。“查嗣庭案”后，雍正以汪景祺、查嗣庭均为江浙人，认为浙省士风浇薄、玷辱科名，下诏停止浙江乡试、会试六年。《大清会典事例》卷三百三十载雍正四年谕云：

> 浙江文词甲于天下，而风俗浇漓，蔽坏已极。如查嗣庭、汪景祺，自矜其私智小慧，傲倪一切，轻薄天下之人，遂至丧心悖义，谤讪君上。……朕思开科取士，原欲得人任用，岂以其文章词藻之工，可以有益于民生吏治？今浙江风气如此，挟其笔墨之微长，遂忘纲常之大义，则开科取士，又复何用？且巡抚李卫等，从查嗣庭家中搜出科场

怀挟，细字密写文章数百篇，似此无耻不法之事，查氏子弟如此，必系浙人习以为常，不但藐视国宪，并且玷辱科名，应将浙江会试停止。

文字狱的频繁发生与学额被控，造成了一个重大的历史性后果，大批江浙儒士，无法完全通过科举的渠道进入“政治轴心”周围。这种局面在清初曾经延续了相当长的时间。当然，江浙科名之盛素有传统，作为人才辈出的传统文化轴心，清政府不可能亦无必要长期使用控驭学额与压制异己的方法，去强制截断其人才的区域性来源。事实上到了乾嘉时期，江浙儒士阶层的中举率已经恢复到了相当高的水平。如无锡金匮县在康熙三年至六十年这 50 多年中，共有进士 44 人，举人 112 人；而在乾隆元年至六十年之几乎相等的时间长度内，却出现了 372 名进士，215 名举人，录取人数比康熙年间几乎增加了近一倍。[11]

尽管如此，我们却仍然不能忽视江浙士人反抗因素的作用，及清廷控驭应举数字所造成的原初影响。从《清代朴学大师列传》科名分布的统计来看，朴学先导大师中有高级功名者只有 2 人，有低级功名者 9 人，有功名者占总人数 21 人的一半多一点；而没有任何功名者达 9 人。这与皖派经学家 66 人中，有科举功名者高达 55 人的比例显然相差十分悬殊。[12]这是因为朴学先导大师们生活于明末清初的转折时期，大多数人对清廷采取了不合作的态度，其反叛风格在江浙区域的流风余韵不绝如缕，几乎构成了一种独特的区域传统资源。[13]反满深层思想背景的逐步深化，与清廷控驭应试规模的交互作用，使江浙一大批儒生长期游离于政治核心结构之外，而形成了一个颇为奇特的阶层。

清初统治者曾试图以荐举特科的方式，作为学额控制的补充手段，以吸摄游离于科举仕途之外的人才（主要是江浙人才）。康熙十二年曾荐举山林隐逸，康熙十七年又借纂修《明史》为名，举行博学鸿儒科，罗致全国名士 145 人，取录了 50 人，俱授翰林院官职。这种办法实际上仍无法把所有江浙学者中的高人名士罗致于都门之下。即使有偶然应征者如万斯同等人，亦以布衣之士入聘，而拒受官禄。由于特科取士具有网罗人才的功利性质和短暂效应，应召之儒士往往被置于非要害性部门从事编纂类书文献的工作，故受聘的许多江浙儒生始终处于政治结构的边缘状态。沦于“边缘状态”的江浙士人常常视应聘为一种“谋生的途径”(a way of life)，[14]而无法成为清廷“政治轴心”中政策与行政的真正运转者与组织者。“谋生途径”的获得，也无法使相当数量的江浙儒生像宋明时代那样，实施对王权本身的教化功能，却反而愈益疏离了在“政治轴心”中的核心位置。儒生的“谋生取向”伴随着康熙帝提倡的大规模学术工程的全面展开而受到了强化。

清初随着政治局面的日益巩固，大批江浙儒生逐渐放弃了以“隐逸”为主要形式的对抗立场，开始被清廷用特科的方式摄入“政治轴心”，成为各种大型类书的编撰者。除《古今图书集成》、《康熙字典》、《全唐诗》、《朱子全书》、《佩文韵府》之外，又有《永乐大典》的缮写，续《三通》的编修，武英殿的刻书等等。特别是乾隆三十八年(1773 年)《四库全书》的修纂，竟网罗学者三百余人参与其事。这批士人既不是通过科举的“正选”渠道进入官僚机构，又并非通过荐举途径官司其职、吏司其守地被委以定国安邦的重任，而是使学术本身变成为一种谋生的手段和工具。江浙儒生渗入官僚体系所采取的非正常化

手段，实际上促使“政治轴心”中的人才结构开始伴随出现极为特殊的学者化现象，这种现象不久就放大为具有广泛意义的学术“专门化”区域性模式，其结果最终导致儒家学术逐渐染有了“职业化”色彩。[15]

这种“达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴”的学术“职业化”倾向的出现，必然造成学术研讨对象与方式的根本变化。正如章学诚所言：“自四库馆开，寒士多以校书谋生，而学问之途，乃出一种贪多务博，而胸无伦次者。于一切撰述，不求宗旨，而务为无理之繁富，动引刘子骏言‘与其过废，无宁过存’，即明知其载非伦类，辄以有益后人考订为辞”。[16]这已经从侧面指出，四库馆的设置，引起了江浙儒士阶层学术风气的重大变化。江南儒生邵晋涵、戴震都被特征修《四库全书》，授官翰林。黄云眉在《邵二云先生年谱》中称：乾隆三十八年(1773年)，四库馆开设后，邵晋涵“以大学士刘统勋荐，特旨改庶吉士，充纂修官，与戴震、周永年、余集、杨昌霖等同入馆编校，士林荣之，称五徵君”。[17]戴震、邵晋涵等人的示范作用，使“四方求略之士，挟策来京师者，莫不斐然有天禄石渠，勾赜挨索之思。而投卷于公卿间者，多易诗赋举子艺业，而为名物考订，与夫声音文字之标，盖骎骎乎移风俗矣”。[18]这条材料似乎给我们一个提示，江浙儒士阶层通过纂校考订的途径，已经寻求到了科举仕途以外活动与发展的新空间。这无疑是清朝文化导向造成的必然结果，同时也为江浙儒生向“学者化”方向流动提供了历史的机遇。

儒生从热衷于科举仕途到潜心于考据之学，促成这类变化的因素非常复杂，其中清廷文化政策对江浙传统入仕之风的压抑当然是首要的因素。嘉庆年间，时人对洪亮吉一案的评论即

是一个突出史例，清昭梿《啸亭杂录》,《洪稚存》条云：洪亮吉“中庚戌探花，性狂妄，嗜酒纵饮，善考订”。洪氏曾托人转奏嘉庆帝，指斥内外大臣40多人，并涉及嘉庆帝本人，因而获罪。嘉庆帝拟斩立决，后悯其书生迂鲁，发洪亮吉戍于伊犁，不久放归田里。江苏武进人程中行曾分析此事说：

> 盖以洪之被罪。是二百年来吾乡士大夫风气转移之一大枢机。不得志于事功，及转而治学，转而由官为幕，此道咸中一种深潜之变化而为莫或察之。我悲乾隆以后吾乡士风之变，乃屈于帝王之淫威，异族之腥毒。使我直前迈往之士气，一变而至于声音文字，埋首故纸，又肆其精力之消磨，名曰汉学、常州学派。此有清一代盛衰所关，又岂仅吾常一邑之得失已![19]

就连顾炎武这样的经史大儒，在其兄潘柽章（庄廷钺案受难者）逝去后，“以六十七岁之人，而十七年不谈旧事，……退而修经典之业”。认为“假年学《易》，庶无大过，不敢以草野之人，追论朝廷之政也”。[20]

清廷通过控制学额规模及铲除异己的文化政策，迫使相当一部分江浙儒生无法通过“正途”进入“政治轴心”。而特科荐举的有限性，更无法使江浙儒生摆脱“边缘状态”的命运。在这种情况下，“由官而幕”似乎是为江浙过剩人才提供地方性流通渠道的最佳变通途径。由于幕府人员由府主自己选聘，与正规官吏由考试诠选登进者有所不同，在选择幕僚时，府主也往往不限资格，不分亲友，不问相识与否。[21]这样就为饱读诗书，却窘迫于科举名额之限的江浙士子，提供了一种新的谋生归宿。据史料记载，幕僚作为“正途”之外的一种选择，一度曾超过

了科举的吸引力而使江浙儒生趋之若鹜，甚至不惜放弃岁考的机会。《清史列传·于敏中传》曾记载：乾隆十四年（1749年），浙江学政于敏中上言，浙江省生员在外欠三考者（三次岁考）达70余人，请定限咨催回籍补考。[22]

幕府招聘制省略了科举中层层筛选的考试制度，自由荐选的择士标准也没有类似科举程序那样统一规定的内容，学识阅历及其经世之才成为荐选的首要标准，道德评价反在其次。所谓“自己用人，权度在我；故虽小人而有才者亦可以器任。”[23]这与清廷科举择人首在“器识”，摒弃所谓“私智小慧”的取向截然异途。幕府对江浙儒生的吸纳至少有两点作用：第一点作用是，无形中拓宽了基层儒士研治学问的空间，使一些终身钻研科举范围以外之学术的地方士子，有可能在幕府中发挥其经世安邦的才能，从而极大地缓解了江浙区域由于学额所限造成人才爆炸的压力。与此同时，幕府的择人标准无意中也强化了江浙儒生的“学者化”倾向，使其把研治经史舆地之学作为入幕参政的基本修养。这样既促成了清代学术界风气向“实学”转变，形成了新的地区性儒学传统；又使江浙儒生多少摆脱了政治上的“边缘地位”，为晚清学界形成与科举制度抗衡的新型学术格局奠定了基础。幕府的第二个作用是，能够使江浙区域的饱学儒士，通过自择其主的方式，使经济利益与经世手段直接挂钩，学术本身在“谋生”功利意识的遮避下，保持相对自主的空间。江浙儒士入幕之初一般都在20多岁左右，而且经常频易其主，流动性很大。著名的幕客萧山人汪辉祖在《病榻梦痕录》中记载，“乾隆十七年壬申二十三岁二月，外舅署松江金岭，三月十五日赴金山，自此入幕矣”。[24]到乾隆五十年汪辉祖56岁时，已经佐幕达34年，“游江苏九年，浙江二十五年，择主

而就，凡十六人，俱有贤声”。[25]《锡金游庠同人自述汇刊》中《杨志濂自述》称：“濂自二十七岁就幕，由句容而高淳、江浦、盐城、兴化、清河，再至句容又江宁，断续共十年。至三十八岁授江宁藩司瑞方伯之聘，由是而桂署方伯（嵩庆）、松方伯（寿）及三次署理之胡方伯（家桢），接连共十年，于四十岁时由部铨授砀山县教谕，……前后在幕二十年”。[26]

江浙地域幕僚群体的流动，也常常受到经济利益的驱使。据《年谱》记载：洪亮吉在乾隆三十六年（1771 年）26 岁时榜发不第，“以馆谷不足养亲，买舟至安徽太平府，谒朱学使筠”，[27]入幕的经济动机非常明确。《病榻梦痕录》中曾记载汪辉祖入幕的经济收入数字和一些名幕的入聘薪金状况：“余初幕时，岁修之数治刑名不过二百六十金，钱谷不过二百二十金，已为极丰。松江董君非三百金不就，号称董三百，壬午以后（乾隆五十年）渐次加增，至甲辰乙巳有至八百金者”。[28]幕客自由流动幅度的大小，也经常与宾主之间关系是否平等有关。汪辉祖入幕的第三年，曾被推荐为一位扬州姓程的盐商主管文翰之事，“岁可得修一百六十金”，“既闻商人倨甚，每坐榻床倚炕桌南面，客皆侍坐白事”，汪辉祖“度不能耐，告外舅辞之”，不久常州知府招其出掌书记，汪氏“以外舅故属吏，无关聘岁”而就之，“闻者俱以为怪”。汪辉祖自述云：“修虽少，太守当宾礼我也，外舅颇以余为傲，然甚韪余言。”[29]儒士入幕除以学术修养换取薪金岁修，颇能显示其“职业化”的特征之外，尚需保持人格的相对独立和自由流动的较大空间，因为这两大要素是学术“职业化”阶层有可能与科举系统中经济与政治优势相抗衡的关键条件。以汪辉祖的经历为例，入幕与应试之间表现出来的选择张力，恐怕最终应以空间活动的自由度作为两者差异的界分

点。如果没有经济利益的驱动和人格的相对独立，再加上空间流动的自由，“职业化”阶层就很难在科举制之外开辟出如此广阔的新天地。事实上江浙许多儒生也确实经常在应试还是入幕这两项选择之间左右摇摆。《杨志濂自述》中云其入幕原因是因为“家计重，不得不以佐幕为业。次年亟就句容县馆，是为入幕之始。然犹兼应会试，历庚辰癸未丙戌庚寅，又四上春宫，惟庚辰庚寅再膺房荐嗣以入藩幕，乃辍试”。应该强调的是，入幕之人并非始终以居幕僚之位为唯一职业。许多江浙幕客在入幕一段时间后仍会尝试参加科举考试。只不过幕府职业为此地区一大批落第士子提供了补偿失败的机会，使之不会把科举仕途作为唯一的谋职选择罢了。

如江苏武进人臧庸，曾在苏州从钱大昕、王德甫、段若膺诸经学大师游，“钱、王因荐于鄂督毕秋帆所，授其孙兰庆经”。阮元任浙江学政时，聘其“助辑《经籍纂诂》”，阮元抚浙时，“新辟诂经精舍，复延之佐校《十三经注疏》，两应顺天乡试不售”。[30]臧庸显然没有把科举仕途作为唯一的出路加以追求。再有一例是江苏江都人汪中在乾隆年间谢墉督学江苏时，选充拔贡，后因贫困“每游四方，营甘旨以养母，历就安徽学政朱竹居及太平知府沈业富，宁绍台道冯廷承幕，所至皆尊为上客。……惟殊落落寡合，其后益困悴无聊赖，及作《吊黄祖文》，拟刘孝标自序以写怀自伤，于是闭户不复出。”[31]这是一个以游幕为终的例子。

在江浙新兴的这批“职业化”儒士阶层中，以低级功名身份游幕而终，或以入幕达于荣显的两类史例均很丰富。我们可以依据李鼎芳编纂的曾国藩《幕府人物总表》做一个简单的统计，曾幕中共有江浙籍幕僚 42 人，占全部幕僚总数 89 人的

47%左右。从这42人的出身分析，没有功名记载者达11人，其余拥有各种功名之人的分配比例是：监生2人，贡生9人，诸生4人，举人7人，进士9人，没有功名或有低级功名者总共有26人，大大高于拥有高级功名者16人的比例数字。而后来这些人中受到曾国藩荐举的就有12人（安徽4人，江苏6人，浙江2人），占荐举人数24人的一半。[32]曾幕中既有"一赴秋试，遂弃举业"且终身未仕的经学家戴望，也有以布衣领蓝翎六品的算学家华蘅芳，和以贡生擢为副都御史的洋务名幕薛福成。可见由就幕的途径而擢升，均是凭恃自己的特殊经世才能，而不必就范于科举制命题限定的修养范围。这种由佐幕而升迁，并非凭应举而入仕的方式，使江浙处于"边缘状态"的儒士，能够绕过以官方意识形态为依据而设定的官学化儒学的应试程序（如八股帖括等形式），从而在科举系统之外，相对自由地拓展学术研究的空间，并有可能凭借科举技能之外的学术修养登于高位。这条人才饱和状态下儒生进行自我疏通的渠道，几乎可以肯定是江浙地域化儒学构成区域性特色的制度化前提。

综述其旨，学术本身能够相对处于自主地位的条件之一，就是学术具有相当程度的非政治性和非道德性色彩。清廷出于纯化风教、摒弃异己的目的，在士林儒者之间创造出一种拒谈政治、一意治学的学术"职业化"群体氛围，这种氛围为独立性质的学术基础研究提供了必要的发展空间。新型区域学术氛围的形成，又促使江浙儒生由浸染于性理之学到深研考据之术，进而淡化乃至剔除官方儒学纯粹追求道德用世的功利特征，由此出发重新构成了地域儒学对官方意识形态的抗衡格局。即使是清统治者自身也没有意识到，学术"职业化"区域氛围的形成，虽然暂时压抑了江浙知识分子的反叛情绪，却为官方儒学结构

的崩坍造成了最终的隐患。因为江浙“实学”是以拒斥“道德性理”的姿态出现的，其最终结果是诱发了晚清的教育变革。（详见下一节）

2. 传统知识分子的角色转换

从儒士阶层自身的发展来看，清代以前江浙地区的儒生基本上是知识分子、官僚、乡绅三位一体的角色结构，在这个“士大夫”的总体角色结构中，知识分子是指基本上从事纯粹学术研究和知识传播的那一部分儒士。幕僚也可以算是其中之一分子，官僚是政治结构的运作者，乡绅是地方性事务的管理者。知识分子与乡绅角色在宋代以后可能有部分的交叉，但清廷的特殊政策，迫使江浙知识分子特别是一部分幕僚的流动性增大，使其很难持久承担本地乡土绅士的角色功能。所以知识分子的角色逐渐从乡绅阶层中剥离出来，相对具有更为独立的意义。由于江浙儒生入仕人数在宋以后历代一直雄居榜首，改变了“政治轴心”的区域人才结构，所以“官僚”常常成为其扮演的主导角色。宋明时期，江浙儒生的职能与作用，主要体现在国家和地方行政管理以及基层教化训导上。“儒生”的学术身份基本屈从于“官僚”的政治角色。儒生“不但勤劳于诗礼章句之间，尤在致力于德行心术之本”。[33]而满清入关后，江浙一部分儒生被皇家组织到大规模学术事业之中，其角色模式也被纳入到地方和国家学术规划的总体设计中去。适逢如此的历史机遇，江浙“三位一体”的儒生阶层中，就有可能分化出一批凸显其学术主导角色，而相应淡化政治身分的地域知识分子共同体。这是江浙知识分子自实现了向“教化之儒”转化之后的又一重大的历史转折。与此同时，学术职业化使江浙知识分子往往不能

以正式的国家行政管理人员的身份位居要职，而只是运用自身的学术资源，去寻求一种不稳定的地区性职业，这实为近代幕府制度之滥觞。

江浙儒士阶层经学术“职业化”之后所确立的知识分子主导角色，使乾嘉以后的江浙学术氛围呈现出与以往极为不同的地域特色，出现了所谓学术专门化（Professionalization）思潮。[34]对经典的注释与考证代替了道德主体价值的反省与阐扬。美国学者艾尔曼（Benjamin A. Elman）曾经概括了导致学术“专门化”的几点主要原因：

（1）考据学者占据了一个特殊的职位，这类职位是建立在持续性研究和智能训练基础之上的。这使得他们能够为了得到金钱支持和庇护，而为别人提供技术服务和咨询。他们的学术角色和社会责任已经被职业化了。

（2）判断职务的标准，已经从重视拥有广博知识和经世参与意向，转移到重视精确地考证学术的专家知识上来，标志其有向职业化方向移动的趋势。

（3）考证方法所具备的专门技能，只是在大量知识积累的基础上才能得到应用，这类知识要求被用于保证这一特殊学科的形成、发展和传播。拥有这些专门知识的结果，使得这些学者与官僚、乡绅和外行区别开来。[35]

入幕习幕既然是江浙一部分儒生拓展另一种文化空间的尝试，那么他们所从事的事业，也必然与其相对单纯的学术研习者角色有关。名幕汪辉祖尝云：“我辈以图名未就，转而治生。惟习幕一途与读书为近，故从事者多”。[36]江浙儒生在地方官吏的幕府中供聘，常常会应邀参与编纂儒学经典与地方文献，如章学诚应和州知州刘长诚之聘编修《和州志》，另编辑《和州文

徵》八卷。并曾主修《永清县志》及《亳州志》、《湖北通志》等，撰有《修志十议》。洪亮吉也主修过《登封县志》、《固原县志》；改纂过《怀庆府志》、《延安府志》，参与修撰过《宁国府志》等多种地方文献。清初幕中修志的传统一直延续到近代，并为许多入幕儒生所继承。例如缪荃孙在张之洞总纂《顺天府志》时受聘相助，其《行状》云："明志简略，二百余年未有续修，乃与文襄发凡起例，以宋临安两志为法，加恢扩焉。既而文襄出任晋抚，遂继为总纂，历七年而告成，时推巨制"。[37]不能否认，有相当数量的幕客从事于吏治刑名的工作，扮演所谓的"师爷"角色。我们在这里仅仅强调的是其身份具有较强烈之文化色彩的一面。[38]

除修撰较正规的地方志外，江浙儒生有时还应邀编写颂扬某一官吏或绅士先人事迹的纪念文字。汪辉祖 52 岁"馆龙游"时，一位湘潭绅士以礼弊嘱其校定编纂先人行谊文字。汪辉祖为之"分类编次，其详记世系坟墓、祭田及志表铭赞曰：《追远录》三卷；纪节妇者曰：《表节录》三卷；纪孝子者曰：《阐孝录》二卷；而附以顾堂母氏寿言二卷，曰：《寿萱录》，通名之曰《垂范集》"。[39]如果入幕薪金不够丰厚，江浙儒生可在较富裕的乡绅官僚家庭任塾师或掌书院教席。《钱辛楣先生年谱》中曾记载，钱大昕 50 岁时，被"延请为钟山书院院长，居士雅不喜为人师，而家居贫约，不无藉束修以供甘旨，江宁去家不远，岁时便于定省，乃勉应之"。[40]可见钱大昕应书院之聘，也有明显的谋生目的。

江浙儒生在清初雍正时期就被视为以文辞见长，"江南多文士"的印象在一般地方大吏的头脑中已经根深蒂固。当江浙儒生日益遁入纯学术的边缘状态中时，地方大吏却恰恰看中其相

对纯化的文人气质，利用其一技之长作为襄理吏治的补充手段。这就使江浙儒士集团在入幕以后，其工作类型与性质和其他区域儒生参与赞划的形式大多有所不同。这种现象愈是到了近代表现得就愈为突出。我们仍可依据曾国藩幕府人才结构做一分析，据李鼎芳的研究，儒生入幕后“其所司之事，当以治文书章奏，司粮饷军需及领水陆兵勇为三大要端。……亦有专以文章著称，则或以儒生优游幕中，或经理书局，或仅以诗文见之于曾公，是又一时之雅事也”。[41]按李氏的分类，曾幕人才数目和籍贯分布的比例划分如下：画策者：四川1人，湖北1人，江苏2人，湖南1人；治军饷者：安徽2人，浙江1人，湖南2人；领军者：湖南6人、安徽2人，直隶1人，江西2人；治文书章奏者：安徽4人，浙江1人，湖南4人，江西1人；幕中文士：浙江2人，江苏1人，安徽2人，四川1人，湖南1人，贵州1人，湖北1人；供职书局者，江苏6人，浙江2人，安徽2人，贵州1人。[42]曾幕的人才结构，很清楚地昭示出了各个区域儒生所从事之幕府职业的类型分布情况。江浙儒生在画策者、幕中文士与供职书局者这三个方面占有明显优势。而在治文书章奏和治军饷这两个方面基本能与湖南文士相抗衡。在领军者一类中则呈明显劣势。这组数字可以证明，江浙区域儒生的“学者化”过程，对于其入幕的职业类型取向有较大影响。一些地方官吏也往往有意将江浙儒士置于相对非军事性的位置，以便使其纯学术的技能修养能够得到发挥。[43]《锡金游庠同人自述汇刊》载有《萧焕梁自述》，其中叙述其经历云：

“以乡居无状，家食不甘，冀脱于村塾生涯，拟游于大人之门，或以成名。……继蒙薛师言曰：汝之面嫩，欲任以监视海关等事与书办交涉，恐非擅长。不若在署校书，譬犹在家从师，

学问日进，较为有益。……因是乃将《前汉书》及《水经注》次第校竣”。[44]

校书正是符合江浙文人性格的传统职业之一，这在清初江浙幕宾的生涯中已经反映了出来。随着西方列强的不断渗透，近代幕僚的职业特征也发生了一些变化。江浙儒士多生活于中外频繁接触的东部沿海地区，所以修习通商交涉及审核关税等洋务之法，就成为幕僚入幕必须具备的基本修养。《杨楫自述》中曾云："甲申法人启衅犯宁波，同县薛叔耘先生方备兵海上。余居幕中，慨念中国积弱基于患贫，因按查关册，详究十年以来关税之盈绌，进出口之衰旺增减，钩稽审核，著为光绪通商列表十二，为之判别种类，高下其等等，刊以行世。由是世人趋重商务，群知结合争胜，不复拘守一隅矣"。[45]这是江浙士风受时势影响而转变的典型例子。

清初的幕府曾经吸引了一批江浙儒士投身其中，也造就了大量虽处于边缘状态，却最终构建出新的地域化儒学格局的学术大师。近代中国的内忧外患，促使幕府的功能趋于多元化，同时迫使江浙儒生迅速从学者型人才完成了向实用型人才的心理转换。他们使自身的专门学识转化为政治军事筹划的具体运作过程，这实际上仍是清初江浙知识分子为生计所迫进入地方官吏智囊机构在近代的一种延续方式。咸丰末年至同治初年，太平军与湘淮军在江浙一带展开大规模的拉锯战，湘淮将领的政治控驭重心也逐步向江南推移。因江浙尤其是沪上一带是对外贸易与交往的重要区域和枢纽，任职江浙的封疆大吏必须在军事筹措之外兼具对外交涉的职能，因此他们大量网罗江浙地域精通洋务与科技的知识分子，湘军和淮军的幕府中一时人才济济，蔚然大观。江浙一带的知识分子在幕中占去了大部分席位，

他们使幕府成为注重"格致"实学的江浙学人与推崇经世致用的湘淮军事首领融合协作的重要场所。咸丰末年，曾国藩为逐步实现从军事战场向洋务事业的迅速转移，留心访募"覃思之士，智巧之匠"。[46]这就为江浙儒生再次掀起入幕高潮提供了历史的机遇。江浙学人纷纷通过各种途径力图跻身于幕僚之列。曾国藩也曾张榜郡县，在江浙地区招聘贤才。江苏无锡人薛福成于宝应舟中上万言书，曾国藩大奇之，遂延入幕府，"军谋机要，多所赞画"。[47]并于光绪元年以直隶州知州的身份入李鸿章幕掌笺奏，"郭嵩焘、丁宝桢、张之洞皆以贤才密荐"。[48]章太炎之父章濬在左宗棠督师至闲林镇时，曾献地图，并陈述善后之策，颇能为左氏见用。[49]冯桂芬著成《校邠庐抗议》之前，曾撰有《驭夹须知夷情议》寄给曾国藩兄弟阅看，冯著完成后，曾请曾氏为其作序。李鸿章入沪任江苏巡抚时，亦招冯桂芬入幕协办洋务数年。华蘅芳和徐寿也曾以"研精器数，博涉多通"为由被奏召至安庆创办内军械所。

前面已经论证过，清初统治者的文化政策曾经在江浙地区造就了一个边缘性的儒士阶层。这批人凭借逸出于科举界定之外的特殊学问和技能，作为谋取生计和地位的重要资源。这群"文化边际人"除以考据训诂作为基本的自娱或谋生手段之外，尚有一些人精于算验制造之法。由于清中叶以前，儒学的道德治国论盛行于天下，社会根本不会给予这种"雕虫小技"以任何发展的空间。所以直至中西冲突发展到迫使清廷必须正视西学中的这些"奇技淫巧"时，这批人方才脱颖而出，成为幕府中自强运动的中坚力量。这群"边际人"出于地域之内声气相应的考虑，也会常常相互沟通引见。如《求阙斋日记》卷九中曾记载，同治二年癸亥"李壬叔（善兰）带来二人，一张斯桂，

号鲁生，浙江萧山人，工于制造洋器之法。一张文虎，江苏南汇人，精于算法，兼通经学小学，为阮文达公所器赏”。[50]江浙学人特别是精于实用技术之人相互谐应的结果，为自强运动的崛起提供了区域性的人才渊薮。江浙区域以精于器技之道而名著于天下者，当推华蘅芳和徐寿。

华蘅芳，字若汀，江苏常州府金匮县人。徐寿，字雪村，江苏无锡人，二人为乡邻好友。《华蘅芳传》云：“是时西学初入中国，士大夫故见自封，率鄙不措意，独蘅芳与徐寿能以是相砥砺，目验手营，然无所得。器械实试偶有疑难，两人斷斷日夜不休，必求涣然冰释而后已，知三棱镜玻璃之分光七色也，求之不可得，乃用水晶印章磨成三角以验之。知枪弹之行抛物线，而徐寿疑仰攻与俯击之矛盾也，乃设立远近多鹄，射击以测视之”[51]。华蘅芳在江南制造局翻译馆时，曾与徐寿合作译书，分门笔述其文，担任算学、地质诸门类的翻译工作，所译各书“文辞朗畅，足兼信、达、雅三者之长”，[52]居沪40年、前后译出西书12种，160余卷。华蘅芳在天津任职时，驻德使臣曾购回新出试弹速率电机一具，译员也不知如何使用，华氏用微分学推导其理，“理明而用亦明”。[53]在天津武备学堂时，德国教习曾购得一只法越交战时所使用过的行军瞭望轻气球“欲令学生演习试放，而教习居奇，久之而功不就。华氏乃督工别制径五尺小球，用强水发轻气以实其中，演放飞升，观者赞叹。教习内惭，工遂速竣”。[54]故有人评价华蘅芳：“其论物理也，尚实验似英之培根，其讲算术也，能发明新理新例，似英之奈端，”[55]又据《记徐雪村先生轶事》云：徐寿“少好攻金之事，手制器械甚多，若指南针，象限仪等，皆自制之”。并曾自制有墨西哥银元“精镂钢板为模，较准分两溶银为饼”。[56]很明显，徐寿年

青时对器技工艺之道的浓厚兴趣源于江浙地域长期积淀于知识群体之中的“技术传统”。因为传统意义上的经史辞章内容已远不能满足徐寿等江浙学人对格致实学的探索欲望，正如傅兰雅所评价的，江浙“士人多以为《传》《书》经史几若难果其腹，必将究察物理，推考格致，始觉惬心，如是者凡数人。而徐（寿）、华（蘅芳）二君，好之尤甚”。[57]江浙学人这种“技术传统”在湘军和淮军幕府中得到了相当充分的发挥。

同治初年，曾国藩奏设江南机器制造局于上海，华蘅芳从建筑工厂到安置机器，始终参与其事。徐寿在曾国藩幕中时也与华蘅芳、吴嘉廉、龚芸棠及次子徐建寅诸人“潜心研究造器置机，一切事宜，皆由手造，不假外人”，同治五年三月（1865年）终于在几乎没有任何技术资料的条件下，造成中国第一艘重 25 吨的木质轮船，这艘船长 50 余尺，每小时行 20 余里，曾国藩在勘验之后大加赞赏，定名为黄鹄号。徐寿在总理江南制造局业务时，究心于枪炮弹药的制造发明，多有创获，曾自制强水棉花药汞爆药，成为中国近代化学工业的先导者。徐寿之子徐建寅自幼从其父精研理化制造之法，曾以道员身份协办金陵、上海、山东、直隶各地的机器制造局，在上海制造局任职时，参与制造过惠吉、操江、测海、澄庆、驭远等轮船，又曾出使德国任二等参赞，著有《欧游杂录》二卷，回国后被委派至汉阳钢药厂，仿造无烟火药，在一次事故中以身殉职。徐建寅在徐寿协助傅兰雅、金楷理译书时，也曾侧身其中，他翻译的著作多与器技制造有关，如《化学分原》、《汽机尺寸》、《器象显真》、《造铁全法》、《操格林炮法》等等，充分显示出江浙知识分子的实学特色。

总之，清初统治者的文化政策所塑造的江浙“文化边际人”的形象，从儒士阶层自身的历史发展来说，既是“义理之学”传播过程的一种断裂，又是儒生对自身所负传统职责与功能所进行的一次自我调整。如果我们用超越道德评价的标准来看待江浙知识群体的这种转变，就不难得出结论：近代学风的嬗变渊源必然与区域文化“边际人”的形成有关。

第二节“格致”概念与江浙思维传统*

1.“格致”内涵的拓展

一个地域知识群体思维与行为方式的形成，往往是多重复杂因素（包括地理环境、经济条件和人格结构）综合作用的结果，这也可以看作是一种“长时段”效应。然而在特殊的历史时空内，某种政治力量却极有可能作为偶然因素改变历史循序演进的内在格局。江浙区域“边缘知识阶层”的形成及其带有区域特征的思维与行为传统，就与清廷政治权力的干预密切相关。这是我们在上一节阐述的主要观点。本节所要探讨的主题是，在“边缘知识阶层”形成的过程之中，其思维传统在多大程度上偏离了宋明以后地域化儒学发展的主流，这种偏离方式与其他地域儒生思维方式的联系及其差异性如何。

在第一章比较湖湘与岭南知识群体思维与行为方式的过程

* 本节对“格致”概念沿革的分析大致断限于十九世纪末叶。关于“格致”概念的进一步变异及其与“科学”概念的关系。可以参阅汪晖：《“赛先生”在中国的命运——中国近现代思想中的“科学”概念及其使用》，载《学人》第一辑，江苏文艺出版社 1991 年版，第 49—123 页。

中，我们已经注意到，“心”→“势”主客体认知关系链与“理”↔“心”合一主客体认知关系链所表现出的差异性，实际上是地域化儒学在不同区域施加传统作用的结果。湖湘学人从“理”“心”分殊，经过“理势合一”，再到“心”→“势”主客体认知关系的构成，虽然使“理”从空泛的伦理本体具体化为可以用感性把握的历史本体，却最终由于受到程朱儒学与湖湘之学思辨传统的制约，而无法突破以政治行为而非自然本质为践履观照对象的传统取向。岭南学人则更是因受“心学”根深蒂固的浸染，而遁入了理想主义思维之途。

江浙区域作为传统意义上的人文渊薮，原本是阳明心学的发源地之一。程朱儒学在此也曾呈现出流派纷呈的局面。甚至有的学者认为浙江学派就直接源于二程。[58]而到了明末清初，江浙“心学”一系遭到顾炎武等经世派的致命打击，只有少数地区如余姚有所谓姚江书院派承晚明王学之绪，其代表人物如沈国模、史孝咸、韩孔当、邵曾可等，学术上已并无多大成就。程朱儒学一系则由于完成了官学化的过程，除张履祥、陆陇其等寥寥数人尚能沿袭“理学”正宗外，程朱儒学在江浙的传承脉络已不甚清晰，无法在江浙儒生话语中起主导作用。特别是江浙“边缘知识阶层”在清朝威权压迫下逐步形成以后，一种新的思维传统悄悄但却迅速地在江浙地域播衍开来。

江浙新型思维传统的构成，与考据运动的崛起有密切的联系。因为考据运动以古典经籍为观照研究的对象，这些古典经籍恰恰是历史演变动态的文字负载者。就此意义而言，江浙新思维仿佛与湖湘儒生运用“心”→“势”主客体认知关系对历史客观对象进行推究与把握极其相似，实质上两者仍存在着相当大的不同。湖湘儒生始终恪守程朱探究客体对象必须使其承

载道德使命，“思得义理分晓”[59]的古训，不欲亦无法使探究对象彻底逸出传统“治平之道”的政治框架。而江浙“边缘知识阶层”却在官学化儒学体制的压迫下，另辟蹊径地使治学手段和对象实证化，这又与岭南学人模糊“心”、“理”界线的直觉主义感悟方式迥然有别。

湖湘、岭南、江浙三大区域知识群体思维流变的差异性，往往集中表现在对“格物”涵义的不同理解上。中国文化中连接“心”、“物”关系的最标准辞汇是“致知格物”，“致知格物”一辞源于《礼记·大学》篇。只是后世儒者在如何“格物”方能达于“致知”的方法与途径方面屡有争论和歧义。朱子学在设定心外存在着客体对象的前提下，其实并没有使“格物”转化为探索自然的行动，而是使之仍滞留于道德伦理领域，进而成为变相的心理反观自省。正如后人所评论的：“中国格致之学，始见于《大学》一书，说者谓自经秦火，其微言奥旨，渐失其传，故朱子补传一章，发明程子之意，实非汉儒所能及，然所释者，乃义理之格致，而非物理之格致也。”[60]这样的认知方式在某些地区如湖南已成为延绵不断的思维传统，至近代也几乎只有很小的改变。曾国藩曾在《笔记二十七则》中有“释革”一条，对“格”字进行了一番解释：

> 《说文》：格，木长儿。国藩按，凡木之两枝相交而午错者，谓之格；以其枝条交互，故格字有相交之义焉；以其两枝禁架，故格字有相拒之义焉；以其长条直畅，疏密成理，故格字又有规制整齐之义焉。是三者皆从本义引伸之者也。朋友曰交游，男女曰交媾，商贾相通曰交易，阴阳相合曰交孚，木之枝格两相交际亦犹是也。……《大学》致知在格物，谓吾心之知必与事物相丽相交，不可离

物以求知也。……国藩以为人心当丽事物以求知，不可舍事物而言知。[61]

曾国藩对“格”字的这段解释，虽然试图把“格物”范围拓展至更为广大的领域，如视“商贾交通”为“格物”的方式之一，却基本上仍恪守着程朱理学的门户，把格物穷理理解为道德政治的践履行为。在一封家书中，曾国藩更清晰地划定了“格物”的范围：“如事亲定省，物也；究其所以当定省之理，即格物也。事兄随行，物也；究其所以随行之理，即格物也。”[62]这就更显示出曾氏对“格物”一辞的解释只开掘了其中蕴含的道德意义。

除了程朱对“格致”一辞的理解外，随后崛起的陆王学派更为强调“心理感悟”（良知）对外物的统摄作用。“格物”一旦变成了“格心”，旧有道德规范的外在束缚力就会被无形地削弱。“心学”作为近代思想革命的发轫动力之一，已为许多论者所阐明。与湖湘知识群体的“格物”方式相比较，岭南知识群体对“格物”的理解走的是一条直觉感知的路子。以下我们可以举出康有为对“格物”观念的一番解释以为对照。康有为在《长兴学记》“格物”条中云：

朱子述程子之学，主涵养用敬。又《中庸章句》云：“非存心无以致知”，即扞格外物，而后能致知也。大恉已合，不过一时误解耳。夫学者如牛毛，成者如麟角，成学之难，由于外物所引也。高科美官，货贿什器，举目皆是，习之数十年，荧之千万人。非有勇猛之力，精进之功，摧陷廓清，比于武事，岂能格之哉？学者当视之如毒蛇猛虎，大火怨贼，念念在兹，芟除洗伐，而后能成金刚不坏身也。

此是学者入门第一功夫。道者修玄，佛氏炼魂，皆有坚定之力，而后能入道。[63]

从这段对"格物"一辞涵义的解释中，我们不难感觉到，康有为已最大限度地使"格物"转化为一种纯粹精神的修炼过程。尽管这段话一开始仍引朱子之语以为据，却视朱子"格物"之义为谬误。康有为在"格物"条后注云："《大学》以格物为入门，郑说固谬，朱子亦不得其解。岂有新学入门之始，而令穷极天下之物理哉？且物理亦无穷尽之日，宜来阳明格竹之疑也"。[64]在康氏看来，"格物"之法似乎不应是以心去攀附外物，而应是像佛家那样洗炼魂灵的入道过程。

钱穆先生曾经发表过一种看法，他认为从人文主义历史发展的特征看，"中国的传统观念，尤其是儒家思想，则一切著重在自身，一切由自身出发，一切又回到自身归宿。他看世界万象，并不用一种纯客观的眼光，并不觉得世界外我而存在，与我为对立，他却惯用一种物己融合的，人格透入的看法，向外看尤如向内看，他常把外面内面看成一片。"[65]钱穆所云："物己融合，人格透入"方法的盛行，按江浙儒生的观点看，大致是宋明以后一些地域儒学流派的思想产物，特别是陆王"心学"泛滥播衍的结果。湖湘与岭南知识群体对"格物"涵义的理解，也大体上符合于"物己交融"的传统。所以江浙边缘知识阶层构建新的区域性"格物"观念的第一步，就是要击破"物己交融"的主客体互渗思维，使认知主体与被感知的客体界限趋于明朗化。

中国古代哲学大致上是按钱穆所说，以"人格透入"的方法去观察外部世界的。只是"物己融合"的程度因各种地域化儒学所持看法有异而多少有些不同。比如朱熹的理论较强调

“理”“心”的对恃关系，物己之间仍有意保留认知上的某种界限。陆王心学在“物己融合”方面弥合的就较为彻底，以“良知”包容客体对象的结果，是使“心”“物”的边界消失于无形。当然，这只是一种主观意义上的消失，却使我们不得不承认，这两种理论在“物己融合”的紧密程度上确有分别。“物己融合”的差异性既然表现在地域化儒学的不同认知角度上，自然会影响承袭这类思维方式的区域知识分子的群体走向。这一点我们在第一章中比较湖湘与岭南知识群体时已初步进行了揭示。这里需要进一步讨论的问题是：江浙边缘知识阶层的形成，启动了以考据训诂为特征的新思维运动。那么江浙儒生的新思维在处理“心”“物”主客体关系时，到底和其他区域有什么不同，这种不同又怎样影响了知识分子在近代的命运呢？

江浙区域知识群体对“致知格物”的认知，最初也多少沿袭了朱子学把客体认知对象划归道德政治范畴的传统。阮元曾在《大学格物说》中云：“致知在格物，物者，事也；格者，至也；事者，家国天下之事，即止于五伦之至善。明德新民皆事也。格有至义，即有止意，履而至，止于其地，圣贤实践之道也。”[66]阮元的解释表面上并未逾越朱子学的框架，然而他在文章的后面却进一步强调认知过程的实践性，认定“格物”是“实事求是”的践履运动，而非道义的空谈，“圣贤之道，无非实践，孔子曰：吾道一以贯之，贯者，行事也，即与格物同道也。……先儒论格物者多矣，乃多以虚义参之，似非圣人立言之本意，元之论格物非敢异也，亦实事求是而已。”[67]阮元突出“格物”与“行事”的关系，似乎仍延续着清初江浙经世派摒斥“心学”的精神遗脉。故后人评论阮元是“恐学者终求之于心学而不验之行事也。”[68]

既然阮元主张“格物”须验之以行事，则义理必不可以空言求之。其中又涉及到是仅以义理之学贯穿于学问始终，使儒士成为推行道德教化的“单面人”，还是重新理解圣人“吾道一以贯之”的古训，使“道艺”相融而不相离。这又牵涉到如何扩大认知对象的问题。阮元诠释《论语》中“吾道一以贯之”一句时云：“贯，行也，事也。……孔子呼曾子告之曰：吾道一以贯之。此言孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。一与壹同，壹以贯之，犹言壹是皆以行事为教也。”[69]阮元所悟在于“道”之寻求并非以性理空言载之，而是验诸于实事的结果。尽管“实事”之意在阮元的理论中仍不出“圣贤之道”的范围，“非徒以文学为教”的自我意识却有可能为逾越道德界定的藩篱拓展相应的空间。这在俞樾对“吾道一以贯之”的新诠释中同样表现得十分明显。俞樾在《显志堂稿序》中曾云：

> 自孔氏诸弟子各以其所学散处诸侯之国，原远而未分，至于公益甚。有曰性理之学，则究性命、辨义利者也；有曰经世之学，则策富强、课农战者也；有曰经籍之学，则穷训诂、考制度者也；有曰载记之学，则志得失、镜古今者也；有曰历算之学，则精推步、测高广者也；有曰词章之学，则研声律、俪清白者也。是数者各得其质之所近，各行其业之所习，彼此相笑而莫能通。孔子曰：吾道一以贯之，苟不得其所以贯，万犹不给也；苟有以贯之，则此数者固可得而一。[70]

俞樾对认知对象的分类，明显已经超出了道德性命界定的范围，其讲究“道艺相贯”的倾向，仍能从阮元“以行事为教”的箴言中寻到类似的影子，同时也成为畴人算士究心于

"实学"的理论来源。算学家李善兰曾云:"鲁论记孔子之言曰:参乎吾道,一以贯之;又曰:赐女以予为多学而识之者欤?非也,予一以贯之。此圣人传道之要旨,自曾子子贡而外莫得闻焉。顾圣学始于志道,终于游艺,故不独道有一贯,艺亦有焉"。[71]这是江浙学人中颇有代表性的看法。

从阮元的"实事求是"到李善兰的"道艺相贯",江浙儒生的"格物"观念经历了一个从小心翼翼地以"行事"为中介,逾越程朱理学范围;到逐步划分"物己融合"的界限,最终使探究对象基本客体化的过程。江浙"格物"概念之所以与湖湘、岭南判然有别,实导源于江浙"道统"传承的不连续性,与学风破碎支离的缘故。江浙区域作为"文化轴心",曾经蕴育出具有不同特色的学者集团。但是作为南北文化风气转移的中枢点,江浙学风却屡变屡迁,曾一变为玄学(魏晋),二变为程朱(宋元),三变为"心学"(明末)。清以前江浙真正被冠之以地域名称的学派,唯有阳明心学一支,且传承寿命十分短暂。与之相反,湖南与广东作为后崛起的文化区域,却相对保持了自身学风传承的稳定性。湖南自宋代就基本形成了延绵不绝的湘学道统,岳麓书院始终是湘学融合程朱新儒学的重镇,"心学"只是在非常短的时间内占领过岳麓的讲席。岭南广东自宋元成为"海滨邹鲁"之后,陈白沙、湛甘泉开创"岭学"一脉,其流风遗韵始终不绝如缕。也许是"文化轴心"自古就负有吸纳吞吐各类学风遗绪的使命,清初江浙边缘知识阶层在形成之初面对的已是一个庞杂纷呈,无法把握的"玄学世界"。而要想真正完成向"职业化"的过渡,江浙知识分子就必须设法使前人遗留下来的纷杂的玄学话语,转型为一种"可检验的知识"(verifable knowledge),从而真正使学术演变为一种谋生技能。这其中当

然不乏功利性的考虑，然而却是形成江浙地域比较稳定的新“学统”的必要条件。

由此我们应不难理解，为什么江浙知识阶层“道艺相贯”的格物原则，必须以考据运动作为其深化的起点和中介。因为对古典经籍的训诂笺证，正是把不可捉摸、易流于空谈的“道”，框限于“可检验的知识”范围之内的最佳手段。章学诚就曾视古典经籍为形而下之“器”，“道”必须通过“器”（经籍）的疏证界定，才能发显其真实的意义。

章学诚在《原道》中云：“道不离器，犹影不离形。后世服夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。后人不见先王，当据可守之器，而思不可见之道，故表章先王政教，与夫官司典守以示人，而不自著为说，以致离器言道也。……夫天下岂有离器言道，离形存影者哉。彼舍天下事物，人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与夫言道矣。”[72]

使“义理之道”依附于“器”（经籍）的考据，约略而观，自然仍是以寻究“道”之涵义为目的，以“通经释古”为手段。主次的顺序并没有被打乱，只是把虚无飘渺的形而上之道框入了语言的牢笼。但果若深究其意，“通经释古”的寻道手段一旦与“职业化”生涯相结合，而遁入了功利性的技术追求，就可能使之转化为最终的目的，尽管这种转化也许是无意的。俞樾在《重建诂经精舍记》中对此“无意的转化”过程阐述的很清楚：

学问之事，莫大乎通经，通经之道，义理尚矣；然义理不空存，必有所丽。学者抱一卷之书，奉一先生之教，信

口说而背传记，是末师而非往古。曰：吾于义理已得之矣。质文之异制，语焉而不知；古今之异言，问焉而莫辨；譬犹不窥其藩，不涉其庭，而曰：吾已升堂而入室也。……唐宋以后，儒者不能通晓古音，譬犹生于楚不能齐言也。其不能推明古制，譬犹北人不信南方有万石之舟，南人不信北方有千人之帐也。何者？其去之也愈远，其求之也愈难。是故唐宋以后儒者，于训诂名物虽亦有所发明，终不若两汉经师之足据也。[73]

俞樾等江浙儒士并不否认"通经"与"义理"阐释之间存在着表里关系，只是当形而上之"义理"（道）被混淆于形而下之器（经籍字义）之中而"有所附丽"后，其本来所蕴含的圣贤教化精义，在一系列繁琐的考据操作中，就会不知不觉地与作为手段的经典诠释融合为一而二，二而一的过程要素了。所谓"通经必从训诂始，训诂之不通如名物何。名物之不识，如义理何……（阮文达）使学者读许郑之书，通晓古言，推明古制，即训诂名物以求义理，而微言大义存其中矣。"[74]阮元在《与郝兰皋户部论尔雅书》中亦云："训诂错则言语错，执古圣之书，以小辨破其言，而断断论之道义，皆错矣。使古圣人见后人如此错解之也，必哑然笑曰：吾所言本不若是也。"[75]

江浙学人埋首于训诂考据之间，确曾一度使人有不究世事，多务碎义的感觉，并招至后人非议。梁启超就曾批评道："国朝自顾亭林、阎百诗以后，学者多务碎义。戴东原、阮云台承流，益畅斯风。斤斤辨诘，愈出愈歧，置经义于不问，而务求之于字句之间。于是《皇清经解》之书，汗牛充栋，学者尽数十寒暑，疲力于此，尚无一心得。所谓博而寡要，劳而少功也。"[76]

梁启超的意思是，江浙学人太过于注重对学术工具客观性的核实，而忽略了对经典所承载的道德价值与意义的阐释。这明显是站在岭南学派的立场上发表的议论。因为考据学派已在相当程度上把宋明地域化儒学"道统"悬置起来，而日益使之处于次要地位。

从某种范围比较而言，梁启超的担心，与西方哲学家狄尔泰（Dilthey）、李凯尔特（Rickert）和文德尔班（Windelband）对自然科学崛起时附带造成了反传统性学术思潮的担忧有些相似。社会学家希尔斯（Edward Shils）曾经针对此现象评论道："出于许多原因，他们对自然科学所隐含的反传统性表示担心。这种反传统性表现在自然科学明显地排除了历史因素，并宣称，它们拒绝研究世界的象征性层次。"[77]希尔斯又接着评述道："事实上，在人文学科和自然科学之间存在着一个重大区别。前者探索的是人类精神的象征性产物，而后者则研究与人类精神无涉的事件、现象和物质。当自然科学涉及到人类精神时，它们则力图削弱精神的象征建构功能的重要性。"[78]江浙学人掀起的考据运动，虽然与西方自然科学方法的崛起方式有暗合之处，但其基本研究框架仍是承继了远古人文研究的传统。故二者在大多数方面均无雷同之点。若仅就考据学派试图使探究"道"之传统涵义，与诠释经典的客观化过程等同起来而言，江浙学术的"专门化"，又确实削弱了宋明儒学精神象征功能的重要性。与自然科学家研究程序的不同点乃是在于，江浙学人并不"拒绝研究世界的象征性层次"，比如，研究属于形而上范畴的诸如"义理"之类的儒学观念。而只是使象征性观念附属于近乎客观化的探究过程。这样做的结果往往是使考据运动在最初发展阶段尚无法完全摆脱传统义理之道等精神象征系统的控

制。尽管如此，在近代西学的沐浴之下，晚清接受考据方法训练的江浙学人，却有可能突破早期“专门化”学术大师所设定的界限，从而日益使研究对象脱离传统形而上精神的羁绊。这种变化大致可以从“格物”对象的演变中观察出来。

2. 自然经验空间感的确立

江浙学人对“格物”对象的认识基本可以分为两个阶段：在第一阶段中，江浙知识群体仍把形而上的“义理之学”与形而下的“器技工艺”两类内容混淆在一起，作为客体认知的对象。陆世仪已把学术研讨的范围扩大到“凡古之专家伎术，如天文、形胜、兵农、水利、医药、种树、阴阳伎巧之类”，皆认为切于世用，不可不讲。[79]方以智也认为：“历代学术”应包括：“杨墨、名法、纵横、兵、象纬、算测（附太西算学奇器）、医农、卜筮（附三式堪舆等）、艺术小说、物理全书。”[80]因为“物理在一切中，而易以象数端几格通之，即性命生死鬼神，祇一大物理也。”[81]对儒士的治学范围做了新的界定。但是顾炎武等一批学人还是：“以格物为多识于鸟兽草木之名，则末矣。”[82]认为，“君臣父子，国人之交。以至仪礼三百，威仪三千，是之谓物。”[83]可知这一时期的江浙学人虽已扩大了格物范围，其思维方式却仍带有明显的过渡痕迹。“格物”分类观念的形成，与四库馆的开设和各种大型类书的编纂几乎同步而行。清初许多类书如《四库全书》、《古今图书集成》等均具有百科全书的性质，这就要求参与编撰的学者应具有通识卓见，并大力拓展传统义理之学以外的研究领域。对经典困惑的钩稽沉隐，涉及的已不仅仅是表面字义的训诂笺证，而且涉及方法论意义上的研究视野的扩大。

在“格物”认知对象演变的第二阶段中，江浙学人力图最大限度地剔除“格物”传统观念中混淆着的“精神象征”成分，主要是指包括一些程朱义理之学的内容。这一阶段的江浙学人认为：“格致之学何所不赅，亦无一不备。大而天文、历算、舆地、山川，小而水火声光、重电化医各学，莫不有精微之理，存乎其间。”[84]格致的重点显然已疏离形而上的内容。徐寿在比较中西“格致”观之异同时，更是把修齐治平之事逐于研讨视野之外：“惟是设教之法，古今各异，中外不同，而格致之学则一。然中国之所谓格致，所以诚、正、治、平也，外国之所谓格致，所以变化制造也。中国之格致，功近于虚，虚则常伪；外国之格致，功征诸实，实则皆真也。”[85]甚至有些以延续“圣统”遗脉自居者如王仁俊，也不自觉地把“人道”与“物理”区分为格致的两类对象：“吾人皆奉圣人之教，以为教专致力于人道，而于物或不屑措意焉。是以礼乐文章高出乎万国之上，而技巧则稍逊矣。彼西人之学，务在穷尽物理。而人道往往缺而不修，君臣父子夫妇昆弟之间，每多遗憾，而奇技淫巧则日出而不穷。”[86]其语调虽不乏针砭之意，但亦不得不承认物理乃是格致的对象之一。

晚清江浙学人对“格物”对象的认识，曾受到近代西方自然科学分类方法的深刻影响。一位法国传教士在《格物初桄》第四卷“格物学”中曾说：“今试与子言格物学，按格物所括者有三，即物理学、化学、生理学是也。……凡习此等学问，必需试验，是以格物学，有人亦名之曰试验学”。[87]另一位英国化学家在《格致小引》一书中云：“若人不知物理，何以生于世。格致与艺事之兴，在明物性与力，以便人用。不能用者，物过大而不能明其因果也。如人不能改四时，不能变植物长法，然知

四时与植物长之之理，可以因时种植而得其利。”[88]同书“论格致学”中也说：“观看试验，以求物理，谓之格致学。其学务求其实，较平常之实益精。观看者，即求其实；试验者，以天生之物化分，较观看更细。人常见水结冰，试问冰何以结，即格致也。人常见木浮于水，以格致言之，木体积轻于水之等体积故也。格致者，非与平常有异也。不过将平常之理，去其谬误，得其真谛，其理既得，人即当循理而行也。”[89]

西方学人不仅使近代江浙儒士懂得“格致”范围应扩大到“器技之学”的一切领域，而且教导江浙学人学会了如何用实验手段使“格物”变为更加客观化的过程，从而不断拓展“自然经验的空间感”，这是一个很不寻常的转折。尽管中国古代儒家文化中很早就出现了“形而上之道”与“形而下之器”的分类原则，只是大部分儒生从来都是在“形而上”的精神源泉中讨生活，“道器”之分似乎只具有观念界定的意义。因此“形而下之器”长期以来根本构不成与“形而上之道”相对峙的平等地位。晚清的江浙学人使“道器”观念在实验层面上构成对峙的两极成为可能，并进而突出了寻求“形而下之器”的现实必要性。江浙学人这份独特的区域性经验，最后终于演化为“中体西用”的近代蓝图。

江浙学人的“自然经验空间感”，最终会影响和渗透进其他地域。可是作为区域性知识群体富有个性的感性经验，“自然经验空间感”仍不能完全替代其他地区知识群体的主体思维方式。它既不能替代湖湘学人以“心”探“势”的**“历史经验空间感”**，也不能替代岭南学人以“心”↔“理”合一主体认知方式为主的**“个体化经验空间感”**。否则就无法解释江浙区域为什么偏偏蕴育出独特的近代科技群体，湖湘军事政治霸才又何以常

能纵横于天下，也不能解释岭南学界的“乌托邦”情结又何以能接连缠绕住多位历史巨人的头脑。

以上我们已经较详细地评述了江浙学人“自然经验空间感”的地域思维特征，兼及这类特征与湖湘、岭南知识群体思维方式的区别。下面我们要约略解释一下造成这种区别的两点历史原因。此两点原因是，清初经世派学人经“职业化”中介向考据派的转移，以及江浙儒生对圣人形象进行近代式的“复古重建”。

清初经世派作为边缘知识阶层的先驱，由于正处在国忧家变的转折时期，其究学论道也必然带有相当浓厚的民族主义情绪。他们最初以拒斥“心学”空谈为手段而表明自己反清的政治态度。早期经世派代表人物顾炎武还认为“士不言耻，则为无本之人；非好古以多识，则为空虚之学”[90]。“博学于文”表面上与“行己有耻”相并列，实则是为后者服务的。故亭林论学始终带有非常浓厚的反清政治色彩。乾嘉时期以后，江浙区域学术格局发生了相当大的变化，“边缘知识阶层”已逐渐基本形成。明末清初游离于政治结构之外的经世派儒生，随着民族主义激进情绪的淡化和谋生的需要，纷纷通过“职业化”的途径转化为幕僚群体或基层教化人员。这表明极为分散而孤立的清初经世派儒士已被陆续整合进政治与社会系统中，从而被“功能化”了。梁启超在《清代学术概论》中认为，经世派为考据派势力所淹没取代，是因为“经世”无用武之地，以及清朝压抑的结果。他说：

当时“经世学派”之昌，由于诸大师之志存匡复。诸大师始终不为清廷所用，固已大受猜忌。其后文字狱频兴，学者渐惴惴不自保，凡学术之触时讳者，不敢相讲习。然英拔之士，其聪明才力，终不能无所用也。诠释故训，究

索名物，真所谓“于世无患，与人无争”，学者可以自藏焉。又所谓经世之务者，因当与时消息，过时焉则不适用。治此学者既未能立见推行，则藏诸名山，终不免成为一种空论。等是空论，则浮薄之士，何尝不可剿说以自附，附者众则乱真而见厌矣。故乾嘉以降，此派衰熄。即治史学地理学者，亦全趋于考证方面，无复以议论行之矣。[91]

这是一个相当中肯的评价。我认为清初经世派虽然为乾嘉考据学提供了极为丰厚的理论源泉，却由于受政治目标的强力制约，和过多地把明朝覆亡之因，归结为“崇尚空谈”等较为单一的历史思想根源。故其思维仍基本陷于“尊德性”与“道问学”争论的两极交锋循环圈中，而使学术无法保持相对的独立性。随着清初经世派为乾嘉考据学派所取代，以往考据训诂等“专门化”学术手段，服从于政治气节与激情需要的历史阶段便基本宣告结束了。即使有些学者如阮元在解释“格物”之义时，仍以“心学”为对立面，也已基本无法从中找到为反清政治目的作注脚的影子。政治激情的弱化与“职业化”模式的形成，使江浙“边缘知识阶层”有可能在“致知格物”的解释框架上，突破湖湘与岭南地域儒生的传统认知水平。

江浙边缘知识阶层与其他地域知识群体对待儒学经典的态度，无疑承袭的均是“复古主义”式的传统。只是二者的最大区别乃在于，江浙学人在钩稽沉隐、究古辨今地复原古代儒学典籍的同时，有意无意地重构出了另一种远古圣贤的形象。桐城方以智曾经详细描述过这类“圣人”的特征：

上古圣人，备物致用，炼金揉木，取火耕土。建宫室，造衣服，分干支，明岁月，立书契，纪制度，使物各得其

所宜，而至化行焉。后世圣人，知民生之嗜欲日繁，乃明六经，重道德以为教。千万世食其利而不能奉其教，奉其教而不能明其心。追惟上古，不知何所学问而能物物如此。今日文教明备，而穷理见性之家，反不能详一物者。言及古者备物致用，物物而宜之之理，则又笑以为迂阔无益，是可笑耳[92]。

阮元同样把“道艺”兼修，作为远古圣王传法的依据：“儒以六艺教民，分合同异，周初已然矣。数百年后，周礼在鲁，儒术为盛。孔子以王法作述，道与艺合，兼备师儒，颜曾所传，以道兼艺；游夏之徒，以艺兼道。定哀之间儒术极醇，无少差谬。”[93]王仁俊则把兼通道艺之圣人形象的变化归咎于秦王焚书：“格致一门，三代必有专书。想秦政欲以愚人，尽付虐焰，自先儒补以义理，圣门游艺之学缺焉无传”。[94]江浙学人所推崇的这类“志道游艺，外内一致”[95]的“汉学”式圣人，虽然颇异于宋明儒学塑造的“道德圣人”形象，却也同样不乏经典论证的依据。

考证运动的勃兴，推动江浙学人构造出了一个逆向的历史演进图景。这个历史演进图景的表面特征似乎与历代学人的“复古趋向”基本一致，其立论均驻足于对远古圣贤的崇扬赞美之上。然而进一步体味以上数段圣人形象描述的涵义，似乎又与流行于儒学界已达千年之久，以单纯推崇远古圣贤之“道德品性”的传统取向大为异趣。江浙儒生把“备物致用”，以技能补益于世的圣人归入最值得颂扬的历史形象序列，而把“重道德以为教”的义理之师，视为“学术日裂”的祸首之一而归入了历史的另册。这不能不说是传统历史观的一次突破。

“造像运动”既然已为江浙考据家苦心经营多年，新偶像自

然不会再如宋明儒者捧出的远古“圣主”那样，只会口宣空洞的“道德教化”之辞，通身泛出的都是义理性命的单色调。而是身兼六艺，究道于器内的“新圣人”。换句话说，历史观、学术观所导致的圣人形象的重建，促成了江浙儒生中原本呈分离状态的价值目标趋于合一。方以智曾经用一个生动的比喻概括了这种方法论的转型；他以树木生长与种籽的关系举例说：“夫核仁入土，而上芽生枝，下芽生根，其仁不可得矣。一树之根株花叶，皆全仁也。圣人知之，故老任斯文，删述大集，与万世共熏性与天道，岂忧其断乎。既知全树全仁矣，不必避树而求仁也明甚。既知全树全仁矣，培根也，护干也，除蠹也，收实也，条理灌输，日用不离也明甚。”[96]所谓“不必避树而求仁”，也即不必“避器而求道”，就是要把似乎只能用“心”去揣测，而无法用客观标准衡量的对象，转化为有形的实体践履目标。江浙儒士把伦理范畴“客体化”，从探究尽善尽美的道德主体原则，到转而研究某种可检验的知识，实际为江浙知识分子独特思维方式的形成，创造了历史的前提。

造成区域性知识群体思维与行为差异的历史构成因素十分复杂。我们只是择出其中较易为人忽视的数点特征略加分疏。至于江浙知识分子的区域性思维如何能转化为一种制度性的运行方式，则是一个更为社会学化的复杂问题。

第三节　江浙新思维萌生播衍的双重条件

1. “畴人”群体的出现

江浙区域知识分子，在清初已形成有别于其他区域的独特

思维传统，这是我们在上一节经过研究得出的结论。不过我们上节的分析目标尚局限于思想演进等较为抽象的层面，至于这种独特的思维如何才能转化为群体意识，考据运动又如何与西方科学“联姻”交融，并进而演变为近代文化结构中的“制度性”因素，则基本没有涉及。这实际上也关涉着所谓“精英的社会复制”程度。科学社会学家巴伯（Bernard Barber）曾经指出：“在任何社会中，某种形式的精英之社会复制是必需的，这一点在不同社会中通过不同数量与类型的社会流动来实现。”[97]科学精英在传统中国社会结构中的流动尤其受制于此。美国的中国学研究者 David C. Reynolds 也曾经指出，结构主义者（constructivist）往往倾向于把“科学”看作是社会结构的组成部分，其界限、关系、价值和目标均是由普通人在日常的环境下得以完成的。而功能主义者（functionalist）则倾向于探讨科学的制度化问题。[98]我们大致可以说，以往探讨的主要内容还是一些“结构主义式”的问题。这一节则重点分析一些能够使近代区域思维转型为“制度化”因子的功能条件。

Reynolds 在研究晚清知识界的“科学化”程度时，曾经把太平天国以后中国的科学结构与 17 世纪的英国做了比较，并断定二者有相似之处。同时他又认为晚清统治阶级容纳西学的特殊政策，并没有像 17 世纪的英国那样，为科学工作与科学群体流动创造出必要的社会复制空间。19 世纪中国知识分子欲科学地确立一种制度化结构（institutional structure）的失败，在于科学仅仅被理解为单纯的“知识”，而不是一种创造新知识的社会活动。换句话说，当时大多数中国人尚未能清晰地辨析“纯”科学和应用科学的区别。[99]这种狭隘的观念当然不能为科学的制度化过程提供丰厚的基础，或者使中国人意识到建立制

度对于寻求科学的重要性。只是到了20世纪，中国人已经成为西方大学里学习科学的学生，并且认识到，科学不仅是拓展而且是创造知识的一种工作方式时，科学团体才真正在中国形成。[100]这是对中国知识分子吸收“科学”方式较为概括的评述。其侧重点仍在于探讨“科学”融入某一社会空间的共有方式，以及由此而引起的拒斥反应，却并没有阐明非西方的中国传统社会结构，特别是区域知识精英阶层中，存在着哪些能够促成科学融入的因素和条件。

正如“导论”中所言，中国文化结构在面临西方的冲击时存在着区域传统承继方面的差异性。这种差异性往往决定着知识阶层话语和组织构成的方式。最重要的是，它还决定着各个地域知识群体在多大范围乃至多大程度上，能够容纳和接受西学中的异质文化成分。事实证明，江浙学人长期形成的话语定势，确实使之比其他地区的知识分子更容易吸收西学中的“科学”内容。江浙学人认为“道”既然寓于“艺”，而“道”之发显为形，就必须通过对“艺”之具体形象的衡量为其限定，衡量的工具即为“数”。所谓“理与象，气与形，皆虚实有无之两端而一者也。气发为声，形托为文，象即有数，数则可记。”[101]所以“能通几何之学，缜密甚矣！故率天下之人归于实用者，是或其所由之道也。”[102]徐光启曾对西方重视数学大加感叹：“闻西国古有大学，师门生常数百千人。来学者先问能通此书（几何原本）乃听入，何故？欲其心思细密而已，其门下所出名士极多。”[103]与“西儒”比较，宋明之儒弃艺而讲性命之宗，所谓“专言理而扫象数者”，[104]则是“扫器言道，离费穷隐。”[105]“理”就成为无根之木，无源之水，不可能与实学验证的真理等而观之。

自从方以智提出“象数者，天理也”的概念，江浙知识群体就已有把抽象之“理”等同于有形之“数”的动向。如近代江浙数学巨子李善兰曾说过：“且算术大至躔离交食，细至米盐琐屑，法甚繁已，以立天元一演之，莫不能得其法，故立天元一者，算学中之一贯也。……”[106]李善兰把数字视为一种能包罗万象的观察世界的工具。世界万物之“理”就体现于对“数”之本质的把握之中，这不仅是古今之理，而且是“中西之理”。“盖诸西法之理，即立天元之理也，今来同文馆即以此书（指元代数学家李敬斋的《测圆镜海》）课诸生，令以代数演之，则合中西为一法矣。”[107]江苏海门人周家禄在《家塾答问》中也把算学置于非常重要的地位，甚至视其为富强之源：“西学之门径未尝不可寻。故习西学者必举水、火、光、气、声、电、重、化、矿务、铁路、军械诸艺，各专一门，而先引其端于算数。夫然后工艺可兴而富强可致。”[108]南汇人张文虎则主张中西算学传统应达到更高层次的融合，他说：“西人新译代数只用记号，似亦便捷，苟会而通之，不直为四元别开生面，且立元可不限于四也。”[109]在与友人的通信中，张文虎更云：“夫人心思智巧，日用日出，算数之学往往今胜于古，然亦赖有古法以为之质耳。彼古人者则亦甚赖后人为之推求而精益求精也。”[110]

用数之有形阐释“理”之无形，用技艺“实学”拓展“格致”的传统界限，是江浙形成的“地域小传统”中深刻影响知识群体的两大思想特征。第一个思想特征使江浙文人常常把数学作为某种能够被用来推测抽象之“理”的存在模式的工具，使之变为某种易于把握的东西，至少不再使“理”成为宋明新儒家那种超自然的神秘原则。这种在经验主义的基础上去推断“理”之存在的方式与江浙一大批学者认定宋明儒学的“理”无

法被抽象阐释的观念是十分一致的，而与王夫之等湖湘思想家把“理”简化为一种易于把握的“势”或某种历史政治原则，及岭学思想家把“理”视为一种心理体验的思路又有所不同。这种思维走向的差异性使三大人才群落呈现出鲜明的地域风格。湖湘大多涌现出政治人才，岭南多出理想色彩很浓的思想家，江浙则是科技与考据人才的密集区。第二个思想特征则体现于江浙文人总是把理论的探讨落实于器技工艺或经典训诂的“实学”层面上。科学践履型人才的大量集中与考据大师的层出叠现显示出江浙学人行为模式的独特性，一些学者称江浙学人这种思想行为特征为“技术传统”（technical tradition）。[111]

当然，如果我们仍仅仅局限于探讨“技术传统”如何在江浙学人的头脑中形成价值目标定势，那么这似乎仍是一个“结构主义”式的老问题。所以我们不妨再问一个类似“功能主义”式的问题：对算学思维的重视与“技术传统”的形成，在多大范围内影响了江浙学人的**行为准则**，并构成了独具特色的“地域小传统”。

要回答这个问题，首先值得我们关注的一个现象是，江浙区域“畴人”分布的密度要远远高于其他地区。“畴人”一词源于《史记》历书及《汉书·律历志》，原是指称在官府中专司天历与星象的人员。后世使其涵义扩大到可指称民间基层的习算人员。谈泰在《畴人解》中对此有个解释：“《史记》历书：‘畴人子弟分散’。《汉书·律历志》亦载其语。注家说‘畴’字有四：韦昭曰：‘畴，类也’。如淳曰：‘家业世世相传为畴，律年二十三，传之畴官，各从其父学’。李奇曰：‘同类之人，俱明历者也’。乐彦曰：‘畴，昔知星人也’。自昔掌天官者，大抵师承家学，即所谓专门之裔也。”[112]综合谈泰对“畴”字的考证，

我们可以了解“畴人”大致具有以下特征：（1）畴人基本上属于在王权政治轴心中掌管星历天象，以备观世变之用的专职阶层。作为宇宙与人世之间的沟通者，其地位应该是较高的。（2）畴人之术乃“专门之学”，非一般儒生所能掌握，故必须以师承家学的方式使其得以相传。（3）“畴人”具有较为强烈的相互认同倾向，有比较突出的“类意识”。用谈泰的话来说就是“星翁历生，群分类聚”。谈泰对此也有一个解释：

若夫训畴为类，古固有之。《易》否卦九家注，《书》《洪范》孔传郑注，皆云畴，类也。孔疏以畴为辈类之名。（《礼记·乐记》注云：“侪犹辈类”。《说文》云：“侪等辈也”。《玉篇》云：“侪，等也；辈也；类也”。此正义所本），《战国策》淳于髡曰：“夫物名有畴，今髡贤者之畴也”。鲍彪注：“耕治之田，禾所聚也，故为类”。荀子《劝学》云：“草木畴生，禽兽群焉。（大戴礼作居）物各从其类也”。杨注：“畴与俦同，类也”。《齐语》注，《楚词》疾世注，“《易》否卦疏，训畴为匹，匹尤类也”。（匹字古训、偶训、配训、合训二。皆与类相近）然则畴字可以指物，亦可以指人，星翁历生，群分类聚。[113]

“畴人”之间相互认同和师承家学的传统，使其形成了一个拥有特殊技能的文人阶层。“畴人”所拥有的技能，原来曾长期为政治权力所垄断，民间研其术者多只能以半公开的方式进行，而且大多形成不了气候。乾嘉之际，徐光启五世孙徐朝俊在其所著《高原蒙求》初集《天学入门》自序中描述“畴人”之处境云：“独惜吾党不乏好古嗜奇之士，类多诿诸例禁，置不敢言。不知国宪所垂，祇为师巫妄语灾祥，特严禁例。而于二曜

五星之行动，定差署国之精微，圣天子圣教覃教，原未尝但使之由，不使之知也。”[114]辨析文中之意，大约清代中前期即使已不明令禁止士人习算，起码也是不鼓励基层民间的儒生兼习“畴人”之术。这与晚清由于时势所迫，中央权力机构大量提倡民间研习算学与器艺之道的状况构成了鲜明对比。所以入清以来，颇带一些异端色彩的“畴人”阶层在各个地域之间的分布情况，就恰恰成为衡量此一地区知识分子的思想是否能迅速向近代科学思维转换的重要标尺。因为“畴人”数目的多寡，实质上标志着某一区域知识阶层容纳西方科技观念的潜在能力。而此类能力形成的大小，又进一步影响“科学”在中国实现“制度化”的程度。

下面我们根据阮元所编《畴人传》之清代部分，罗士琳续补《畴人传续编》，诸可宝纂录《畴人传三编》及黄钟骏辑《畴人传四编》中所记载的清代“畴人”情况做一个统计。以上四种著述总共收录清代“畴人”224 人，其中江苏籍有 62 人，约占总数的 27.6%；浙江有 55 人，约占总人数的 24.5%；安徽 35 人，约占总人数的 15.6%；江苏、浙江、安徽三个地区的“畴人”数目加起来达到了 152 人，占总人数的 67.8%。与之相比较，湖南籍畴人只有 12 人，广东籍畴人只有 5 人，分别占总人数的 0.5%和 0.2%左右，由此统计可以知晓，江浙地区的“畴人”数目远远高出于其他地域，占有绝对的优势。

进一步研究我们就会发现，清代的“畴人”数字也要远远高于清以前历代畴人数目的总和。仅就浙江一地观之，近人孙延钊“检阅东西各郡邑志乘，参稽其人传状碑志，暨海内公私藏家新旧书目，更按目以搜讨其流传之书，片语只字，钩覈异同”。得清以前“畴人”37 人，清代“畴人”161 人（内含女子

1 名)。清代“畴人”的比例仍远远高于历代畴人总和达数倍以上。[115]这很可能是清初康熙帝提倡“生知之德，尽物性以赞化育”[116]对民间科技之术的研习采取宽容态度的结果。有清一代考据学家也多兼习“畴人之术”，大概也是使其人数激增的因素之一。钱大昕就曾抨击儒者“不知数”之弊，主张恢复畴人子弟世代相传的治学传统。他曾与谈泰议论说：“欧罗巴之巧，非能胜于中土。特以父子师弟，世世相授，故久而转精。而中土之善于数者，儒家就訾为小技，舍九章而演先天，支离傅会，无益实用。畴人子弟，世其官不世其巧。问以立法之原，漫不能置对，乌得不为所胜乎？宣尼有言，推十合一为士，自古未有不知数而为儒者。中法之绌于欧罗巴也，由于儒者之不知数也。”[117]另一方面，一些纯粹习算的学人与纯粹的考据家群体又相对有所区别。谈泰说过：“治经之士，多不知算数；治算数者，又不甚读古书”。[118]根据《清代朴学大师列传》进行统计，历算学家曾有入书院课士之经历者只有 5 人，占总人数的 18.5%，曾参与修志修典者也只有 7 人，占总人数 25.9%，比例都不算高。可见畴人阶层与考据学者尚保持若即若离的关系，对“职业化”的幕僚生涯相对比较淡漠。

尽管如此，江浙地区“畴人”数字的增长，与“边缘知识阶层”的形成过程仍有很密切的关系。支伟成《清代朴学大师列传》中著录历算学家 27 人（不包括与其他类别重复者），其中有高级功名者只有 9 人，低级功名者 7 人，没有功名记载者 11 人。在这些学者中江浙地区“畴人”即有 22 人，内有高级功名者 7 人。这 7 人中梅文鼎在康熙五十二年以前一直是布衣身份，后因李光地荐举授举人及进士，并非走科举的自然进阶之途。李善兰晚年充任同文馆总教习，叙劳积阶至三品卿衔、户

部郎中及总理衙门章京，也属此类升迁方式。再有就是拥有高级功名而弃官不就者，如浙江仁和人项名达，曾为道光丙戌进士，改官知县，拒不就职，退而专攻算学。浙江金华人张作楠，由处州府学教授，升徐州知府。以不得于当道，遂乞假归，优游于林下者达十余年。说明有高级功名的“畴人”，并不一定能完全摆脱作为政治结构“边缘人”的命运。而且就其颇为疏离“职业化”渠道的倾向来看，畴人群体大约处于“边缘知识阶层”中更为边缘的地带。

至于只有低级功名或以布衣闻名于世者，更是以不习举业，废弃帖括之学为常事。如徐寿“幼娴帖括，习举业，思以为无裨实用，弃之。遂专究乎致知格物之学，……凡与格致有涉者，如数学、律吕、几何、重学、化学、矿产、医学，靡不穷源竟委焉。”[119]罗士琳“少治经，从其舅江都秦太史受举子业。已乃尽弃去，专力步算，博览畴人之书，日夕研求，精习西法。”[120]其他如顾尚之、戴煦等算学名家都无科第之名。

江浙畴人作为“边缘知识阶层”的一部分而不骛于功名仕途，实际上强化了其相互认同的“类意识”。江浙知识分子中自小对算学及畴人之术感兴趣者，往往在相当的程度上受到家风世袭的影响。无锡华蘅芳：“年十四得程大位算法统宗残帙，读而好之。中列飞归等题，皆世俗所谓难能者，不数日而通其术。父翼纶喜其早慧，因购求《数理精蕴》及《九章算术》等书相授。”[121]乐清人陈荃“兄弟同授其父坤之教，于经学、算术、天文、舆地，无不参究。”[122]海宁李善兰“方年十龄”，读书家塾时，“架上有古九章窃取阅之，以为可不学而能，从此遂好算。”[123]

畴人群体以师承家学的传统方式，构成自身的活动范围。虽然只代表“边缘知识阶层”行为方式的一个侧面，却也处处透

露出特立独行，时时逾越正统常轨的举动。有的江浙学人甚至在科举应试中竟用算学语言作答。如于潜人方克猷于光绪十五年举于乡“闱艺用天算家言”，得到典试官顺德李文田的激赏。曾撰有《尖锥术衍》、《三角公式》、《火器真诀衍》等，皆兼中西之长。[124]方豪则在《马良传》中对其早年嗜于实学格致的情景做了生动的描述：“先生幼歧痴，儿时即指日曰：‘我识汝，汝不识我，汝不我若也’。又尝持竿逐月，喜问父老，‘月活耶？死耶？月生何处？’月将晦，必问何往。长老或呵斥，或谎言虎食，乃大不满，自遂蓄志研究天文。”[125]浙江余姚人黄宗羲七世孙黄炳垕在塾中亦时发“非常可怪之论”，“年十三时，塾师论天象，谓六合之内，大地居中，日月五星皆绕地而行，月与星俱借日光，故日为君象。炳垕起而问曰：日既为君象，星与月皆借日光，是六合之内莫尊于日矣，奈何与月同绕地行也。塾师愕然曰：小子未可以语此也。既而曰：此子当以绝学鸣世。”[126]这一提问已具有相当的科学性，由此也可知江浙学人所关注的问题，与其他地区的知识群体相比的确有些不同。

从文化传统层面上看，江浙考据大师与畴人算士从古典历史文献中寻找重建传统之原始依据的学术“专门化”趋向，并没有跃出儒家所谓“正名”的观念，这种观念认为人类行为所构成的某种社会秩序必须与社会功能的有规则名分相吻合。只是这种吻合必须落实到一种新的实证解释系统中，这就往往使其具有了客观科学性。同时，这种考证的“客观认知特性”往往使江浙学术群体陷入较孤立的状态，使他们在研究中忽略许多重要的社会和理论问题，这是因为根据客观认知原则，变动不居、难以把握的政治风云变幻并不能根据概念和分析的实证构架被化约为公式进行系统阐述和探讨，这是近代江浙群体政

治意识相对淡薄，同时也少出政治人才的一个极其重要的地域文化原因。

当然，我们不能否认，在西学大潮的冲击下，崇制器、明算学已不可能是一种单纯的科学研究，其最终基点必须落在御侮图强的政治目标之上，“畴人之术”甚至还被认为有令西国震慑而奉朝贡的作用。冯桂芬曾说过：“呜呼！今欧罗巴各国日益强盛，为中国边患。推原其故，制器精也；推原制器之精，算学明也。”[127]江浙知识分子再也无法像康乾盛世那样，相对较少考虑政治因素，全身心地进行纯学术研究，而是不得不从较为现实的政治需求角度出发，来择取西学的成果。从科学发展的规律来看，这种选择方式显然不利于形成标准的自然科学思维体系。即便如此，近代江浙畴人阶层总体上仍与政治漩涡的中心地带保持适当的距离，以免丧失客观认知事物的独立立场。他们大多数人继续沿袭了“边缘知识阶层”沉潜于社会基层究学习算的传统，在近代中国形成了相当大的群体规模。

江浙学人为中国近代科技变革所起的奠基作用，使无论是畴人之术亦或是考据之学，在其蕴育与发展的过程中均不仅仅是一个知识性的事件（an intellectual event）而且最终会演变为“制度化”事件（institutional event）的功能因素。[128]就我的理解而言，“知识性事件”是指学术研习只是以纯粹知识的传承为目的，不具有根本改变原有制度的功能。而“制度化”事件则是其研习学术的过程与内容，有可能使原有的体系制度发生变化。有的西方学者如本—戴维（Joseph Ben－David）认为“儒学传统”是“道德社会”的产物，因此不能像西欧学术传统那样为近代中国的科学发展提供必需的制度化支持。[129]

实际上，江浙学人在使清初的儒学义理从核心地位变成从

属于考据手段时，就已不断创造着能与西学器技之道相吻合的制度化因素。这表现在江浙知识分子首先是使考据训诂之学在书院中能形成与帖括之学相抗衡的空间格局，逐步削弱了官学体系中道德义理之学的传统涵义。其次是使畴人之术逐步纳入官学体系的正统轨道，从而改变了原先教育制度的性质与结构。

儒学“专门化”造成研习对象的扩大，使探究器技之道（自然科学范畴）与治平之策（政治道德范畴）最终实现了部分沟通。这就使江浙儒士阶层在近代西方势力以坚船利炮的器具形式打入中国时，比较自然地把这种“撞击”纳入到传统“实学”范畴内与治平之策等而视之，并具体实施于襄助封疆大吏进行图强御侮活动的攻防对策之中。冯桂芬、王韬、马建忠、薛福成等早期改良主义者比较敏感地提出系统的变革理论，也是明显受益于这种学术“专门化”的思维方式。冯桂芬在《校邠庐抗议》中明确指出：“夫九州之大，亿万众之心思材力，殚精竭虑于一器，而谓竟无能之者，吾谁欺？惟是输倕之巧至难也，非上知不能为也。圬镘之役至贱也，虽中材不屑为也。愿为者不能也，能为者不屑为，必不合之势矣。此所以让诸夷以独能也。”[130]

要使某种思想意识转化渗透为制度化的因素，需要有一个相当长期的过程。对于江浙学人来说，首先必须改变自己只专注研习“政教之学”的形象。《格致新报》上曾刊有一篇《约士》的文章，其中说到如果“不能驱四民以合士，则当驱士以合四民。……故一切艺学，士当创兴之，以诱四民，而不可偏废。”[131]文章作者认为，由于研习“政教”之人过多，而提供给他们入仕的官位却很有限，这样必然会造成人才过剩。不如使

士从事于艺学，以备国家之用；因为：

> 艺学以专门为民导，且为家食之谋；政教以通贯裕其略，储为山川之用。有士而商者焉，有士而工、士而农者焉，推而言之，则有士而医而律师而军士者焉。国无游民者其国强，士不为游民，而后可以议国是。且以艺学为四民学，苟有成，其足以敌欧洲而胜不学之民也必矣。[132]

士与四民相合，必以艺学为其引导。可以视为一种新的“四民观”。严格来讲，“士”之趋向于“艺学”，只是畴人之术能够“制度化”的初步条件。如果要使“艺学”成为知识阶层正统意义上的修养内容，就必须使之在科学正途中取得一席之地，而且必须逐步扩大其在科举网络中的比重。冯桂芬对此曾有过一段议论：“道在重其事，尊其选，特设一科以待能者。宜于通商各口，拨款设船炮局。聘夷人数名，招内地善运思者，从受其法，以授众匠，工成与夷制无辨者，赏给举人，一体会试。出夷制之上者，赏给进士，一体殿试。廪其匠倍蓰，勿令他适。夫国家重科目，中于人心久矣。聪明智巧之士，穷老尽气，销磨于时文试帖、楷书无用之事，又优劣得失无定数，而莫肯徙业者，以上之重之也。今令分其半以从事于制器尚象之途，优则得，劣则失，划然一定，而仍可以得时文试帖楷书之赏，夫谁不乐闻！”[133]对擅长器技之道之人，给予与精于帖括词章之学的儒生以同样的功名待遇，这正是明末清初江浙士人群体学术“专门化”思想传统在近代的一种折射。冯桂芬认为只有如此才能在与西方的全面较量中“始则师而法之，继则比而齐之，终则驾而上之，自强之道，实在乎是”。[134]

王韬也同样认为，对西学的吸收与传统治学范围的扩大是

相互关联的，必须扩展科举功名之视野，而把实学内容纳入到传统的性理词章之学中来，“至所以考试者，曰经学，曰史学，曰掌故之学、曰词章之学、曰舆图、曰格致、曰天算、曰律例、曰辨论时事、曰直言极谏。凡区十科，不论何途以进，皆得取之为士，试之以官。”[135]

给畴人之士以科举学衔，随着书院改学堂等教育制度的变化而逐步得到了实施。尽管这种特殊政策有使研习西学之人贪求于富贵功名之病，后来遭到了学术界的猛烈抨击而最终被废止。但其推动科学在中国“制度化”的中介作用仍不容忽视。因为只有把畴人之士引进科举制度，并获取“正统”身份，才能使之为传统学术所认同，从而为改变传统治学体制的特质创造条件。畴人之士制度化的萌现在20世纪初已有所反映。这可以从学堂或学校学生选择科目的意向中体味出来。据《民国嘉定县志》提供的有关数字统计，20世纪初，嘉定专门学校毕业的35人中，除3人所学科目不明外，学文科者只有6人，学理工科者达26人，远远超过了学习文科的人数。[136]又据《宝山县续志》及《再续志》的统计，从光绪七年至民国十七年，宝山专门学校及大学毕业人员中，在中国就学者，学习理工科的有16人，经济13人，文科16人，医学6人。学习文科的人数已处于劣势。江浙一些中小学堂中算学科目的课时比重在20世纪初也呈逐步增加的趋势，甚至超过了学习文科的课时。[137]传统科目发生变化当然首先是西学冲击的结果，同时，作为传统因素之一的畴人之术逐步“制度化”，也是引起学生兴趣转移的重要因素。

以上我们用了比较多的笔墨论证了江浙畴人阶层的构成特色，及其对西学在中国制度化的意义。需要特别强调的是，畴

人阶层源起于某一地域（江浙区域），而且在相当长的时间内，也只是在这一地区发生至为明显的作用。因为根据以上的分析，畴人阶层的人数密度在清代以江浙地区为最大，而且构成了师承家学的密集传承网络，这一条件是任何其他地区所不具备的。其他地区的知识分子也有人已意识到了算学格致对于近代图强御侮的重要作用，却常常慨叹缺乏传统的格致学根基而形不成区域性气候。如湘人曾国藩在家书中声称自己终生不懂算学是一大遗憾，认为“国朝大儒于天文历数之学，讲求精熟，度越前古，自梅定九、王寅旭以至江、戴诸老，皆称绝学”，[138]并极力督促其子研习算学，所以曾纪鸿后来深谙算学之理，曾撰《对数详解》九卷。当曾纪泽观天象认得恒星数十座时，曾国藩在信中连称“甚慰、甚慰”。这一方面说明湖湘地域在外来冲击的形势下，也受到江浙地域“实学”思潮的影响，亦说明算学等格致之学在湖湘并无传统的地域根基，所以形不成江浙地域具有鲜明“实学”特征的知识人才群体。

江浙畴人之士的崛起与“边缘知识阶层”的拓展有很密切的联系。畴人之士在清代初中期大多数被排斥于科举正途之外而成为“边际人”。直至晚清才被纳入科举制度的系统运作之中。这就使得畴人之术和经古之学一样，成为瓦解宋明以后科举研习内容的主体力量，从而为西学在中国的“制度化”创造了条件。畴人之术与经古之学一样，当其作为反叛宋明义理之学的因素存在时，似乎是扮演着传统儒学的异端角色；而它一旦作为西学制度化的中介手段存在时，又极易被看成是传统教育结构的一部分。双重角色的交替出现决定了江浙知识群体在西学冲击中必然处于极其特殊的位置。

畴人之术与经古之学对书院网络的渗透，也曾为西学最终

在中国实现制度化创造了基础性的前提条件。这一点将在第七章中详细讨论，这里只就江浙文人心性语录向学术札记转变的趋势中，略窥经古之学在西学制度化中所起之媒介作用。宋明大部分儒学士人的著作都是寻求道德与知识完善的精神探索记录，这些记录的内容主要以对话、格言、箴语、轶事与诗辞构成。从其文本内容的大致分类看，基本上是一种心理与道德反思的凝聚。这种道德反思传统是直接从程朱、陆王等儒学大师中承续而来，尤其受到了佛学语录体典籍的影响。钱大昕在《十驾斋养新录》中曾经剖析其原因："佛书初入中国，曰经、曰律、曰论，无所谓语录也。达磨东来，自称教外别传直指心印，数传以后，其徒日众，而语录兴焉。支离鄙俚之言，奉为鸿宝，并佛所说之经典，亦束之高阁矣。甚者诃佛骂祖，略无忌惮，而世之言佛者，反尊尚之，以为胜于教律僧。"又云："释子之语录，始于唐；儒家之语录，始于宋。儒其行而释其言，非所以垂教也。君子之出辞气，必远鄙倍，语录行，而儒家有鄙倍之词矣。有德者，必有言，语录行，则有有德而不必有言者矣。"[139]

特别是湛若水遍立书院以祀陈白沙以来，这种口语化的论辩驳难更以诸如《求心录》、《日省录》、《困辨录》诸种语录体形式表现出来。而清代自乾嘉以后，则开始从这种道德心性的反省形式转为以探索客体化的对象为学术之前提。清初顾炎武《日知录》中尚保留着主体对客体的主观认识痕迹，而至乾嘉以后，这种主观意向日益为纯度较高的客体实证过程所取代。清代江浙书院讲学往往围绕着记学术札记的方式开展研究。这种札记多是依据对经典的领悟，为专门化的考据工作搜集材料，一般均紧紧围绕经典的真伪辨析而展开，主观的色彩与认知成分

日益淡薄。如章学诚之父章镳，“家贫不能购书，则借读于人，随时手笔记录，孜孜不倦，晚年汇所札记，殆盈百帙。尝得郑氏《江表志》及五季十国时杂史数种，欲钞存之，嫌其文体破碎，随笔删润，文省而意义更周，……每还人所借，有札未竟者，怅怅如有所失。”[140]江浙清代学人多以札记为学术研究的主要方式之一。如顾炎武的《日知录》；毛奇龄《春秋毛氏传》、《春秋属辞比事记》、陆世仪《思辨录辑要》等都是札记式的学术著作。至近代江浙文人著作仍保留着浓郁的札记式特色，如章太炎在诂经精舍从俞樾治经时，对儒家经籍、周秦诸子逐条考释，成《膏兰室札记》四册，并有大量对《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋左传》等经籍的考据性“课艺”札记，这种札记传统在清中叶以后已超越了江浙地域的界限而影响到了岭南学人的治学方法，特别是阮元在岭南创建了学海堂之后，近代的岭南巨子如康有为、梁启超虽然在《万木草堂口说》与《时务学堂课艺批》的内容方面已经开始向宋明“语录体”回归，但其形式仍是受学海堂札记课艺的明显影响，如《时务学堂功课详细章程》中规定：“凡学生，每人设札记册一份，如日将专精某书某篇某几页，详细记明，其所读之书有所心得，皆记于册上”，“凡札记册，五日一缴，由院长批答，发还学生。人设两册，缴此册时，即领回彼册。”[141]

江浙学人治经方式从“语录体”向“札记体”的转变，表明其已在相当程度上使考据方法从手段变成了目的。对“道”的追求被框限在了极其严格的学术阐释过程之内，而无法进行自由的发挥。这正是科学能够在中国逐步制度化的先决条件之一。因为西学特别是其中的科学成分，在融入中国文化结构的内部时，必须尽量避免与非西方的基因文化成分，如中国的道德伦

理观等因素发生正面交锋。其渗透过程也需要中国本土文化的配合与支持。在这种情况下，江浙考据运动使一些中国道德抽象观念融入了实证的过程，实际上为科学的制度化扫清了异质文化有可能构成的重大障碍。

2. 传教士与江浙畴人

区域性畴人群体与"边缘知识阶层"的形成，是作为科学"制度化"的本土文化支持因素而起作用的。这是本节反复论证的一个命题。同时我们也不应忽视，推进中国科学制度化进程的外部因素影响。这些因素的参与往往能激活中国传统中一些本处于异端或非主流地位的文化观念，并使之成为接受西学的中介渠道。传教士的渗透就大致表现在这一层面，明末清初天主教传教士如利玛窦、庞迪我、邓玉函、艾儒略等人虽然以中土传教为其主要的深层目的，但为了避免中西文化的正面交锋，往往通过撷取西方文化与中国传统在观念上相合之处予以发挥。如倡导征实学风，倡言恢复古儒之说，从而大大缩小了与宋明儒学中"道德主义"核心思想发生正面冲突的可能性。正如冯应京所言："（传教士）历引吾六经之语，以证其实，而深诋谈空之误，……目击空谈之弊，而乐夫人之详实也。"[142]

江浙学人与传教士的频繁交往更是人所周知的事实。徐光启在与利玛窦相晤之后，以其为"海内博物通达君子"，与之精研西学之理，于"象数之学，亦皆溯源承流，根附叶著。上穷九天，旁该万事。"[143]江浙学人为钻研西方历数之学，几达废寝忘食之地步。梅文鼎有诗曰："窃观欧罗言，度数为专功；思之废寝食，奥义心神通。"[144]在近代江浙地域知识群体的活动中，仍可窥见明末畴人与传教士交往渊源的影子。19 世纪 50 年代

初，王韬在致周腾虎的信中就曾大赞“西人坚船利炮，制度精良”，并盛誉其科学精神，“西人学有实际，天文历算愈出愈精，利氏几何之学不足数也。且察地理、辨动植、治水利、讲医学，皆务析毫芒，穷其渊际。……是以有识之士，乐与之游或尊之曰西儒。”[145]

另一批江浙知识分子直接承继了明末清初士人入会受洗的传统，全身心沐浴于西学的教化之中。如江苏丹阳人马相伯（良）久奉于天主教，受洗之后取圣若瑟，15 岁读拉丁文及法文，20 岁习希腊文，攻哲学及神学者凡十载，并入耶稣会初学院。在晚年仍致力搜求明末教会名著《七克》、《名理探》、《利玛窦行迹》等，一一校阅。[146]再如江苏人李杕（字问渔），毕业于上海徐汇公学后，入耶稣会修道，1879 年，曾在上海创办《益闻录》半月刊，其在教会杂志中的影响，仅次于林乐知所创之《万国公报》。[147]

基督新教的势力在近代中国的发展十分迅速，其与天主教在中国传教方式的最大区别在于，新教相对而言不甚强调宗教的繁琐礼节与仪轨，讲究内心的随机体验。这样就可相应淡化西方宗教观念与中国世俗信仰如祭神、祭祖之间的文化冲突。更为重要的是，经过马丁·路德与加尔文的宗教改革，新教伦理已经作为推动科学进步的动力源泉而得到了充分肯定。17 世纪以后发生的一系列科学革命，处处打上了新教不可磨灭的印迹。科学家在面对种种压力和责难时也往往会到清教教义中寻找动力、核准和权威。科学实验变成了赞颂自然界的伟大创造者——上帝的有效手段。[148]著名科学家波义耳就曾说过：“……用不着冒什么风险，就可以认为上帝在创造月下世界和那些更惹人注目的星星时，他的两大目的就是显示他的壮观和人性之善。”又

说，“关于上帝杰作的知识是同我们赞赏这些杰作的程度成正比的，这些杰作分享有、并显示出它们的创造者的永不穷竭的完美至善。因而，我们愈是深入地加以凝思，我们所发现的造物主的足迹和印记就愈多，我们的最高科学就只会使我们更有理由崇拜上帝的无限威力”。[149]

近代在中国活动的一些传教士大多具有类似的思想，如韦廉臣在《格致探原》中曾经就游览汉代古塔一事发出了一阵感慨。面对太平军焚毁后的残砖断瓦，韦廉臣记述道：

> 察此地舆，知上帝亦为预定其形体；亦预定其中万物之体质性能；亦预定各元质之形体；乃以成此天地万物。其寺内僧人如世宙诸动物，各归其地，各司其事。无预定此僧等之事者，恐举寺失序；无预措此世宙之万物者，亦必不免淆乱失次。假有人谓此一名塔，乃由无极、太极、理气、阴阳、动静等自然化出，其孰能信之而不叹笑也。[150]

古塔既然是上帝预构之作品，那么建筑者必然会在更高的价值追求上，去着意体现上帝的意志。这种精神动力如果落实在科学研究中，显然要比仅仅使科学附属于世俗性的功利应用目的有更高层次的权威性。所以，新教传教士利用宗教作为传播自然科学的手段，就与天主教士的方式有所区别，其意义更有所不同。新教信仰作为一种观念而不是单纯作为宗教仪轨向中国知识圈的渗透，实质上更有助于促进科学的“制度化”进程。

有的学者指出，西方传教士并不是科学的“研究者”(researcher)而只是科学的“修习者”(cultivator)。他们往往不是把全部精力和思维放在科学研究上，而要兼及其他文化事业。因

此，传教士对科学知识产生的实验模式和制度化的因素予以较少的关注，而更多地是把科学作为现成的知识模式传播到中国的。这就很少使国人能够注意这些知识背后的方法论意义。当时的一些报纸，如《格致新报》等很少描述科学与技术之间的区别，也很少描述“纯粹科学”与“应用科学”之间的区别，晚清学者总是把纯粹科学包容涵纳于实用科学之中。[151]以上的分析大体上是正确的。需要补充说明的是，传教士所提供的一些无法用传统儒学概括的知识，仍然有击破中国传统士人试图取消科学独立之企图的作用，从而为一些江浙士人进入较纯粹的科学研究领域创造了必需的条件。

一些与传教士较为疏远，而又对“格致”之事颇感兴趣的传统儒生，往往不承认在儒学经典之外存在着其无法包容的任何科学类别。比如王仁俊就曾云：“盖中国所重者本也，而西人所逐者末也。逐末则遗本，而重本则末亦未始不在其中。苟取吾儒书而熟复之，则所谓光学、化学、重学、力学固已无所不该矣。”[152]一些与传教士交往甚密的江浙学者，却承认西学能提供儒学经典以外的知识。乌程人王汝聃在《工业与国政相关论原序》中说：“西人自考求格致以来，新艺新理时有所增，而其中尝有吾华人所未习见闻者。”[153]徐寿在《汽机命名说》中亦云：“轮机为中国所无，既无其器即无其名，今欲课无责有，自当按器命名。”[154]这不能不说是受到了传教士划分知识层次的强烈影响。如傅兰雅在《格致须知》中说过：“致知先言格物，历象必推算学。至于重学不但今人无讲求者，即古传书籍亦不论及，且无其名目。是可知中华本无此学也明矣，实学问中之一大缺憾事。”再可以举个例子，李善兰自小“受经于辞章训诂之学，虽皆涉猎，然好之终不及算学，故算学用心极深，其精到处自

谓不让西人”。[155]但是可以设想，如果没有传教士使李善兰沐浴于西方先进的科学思维方式之中，其知识范围很可能限定在《九章算术》、《测圆镜海》这些中国算学旧籍范围之内。李善兰有一段自述很说明问题：“西士艾君约瑟语余曰‘君知重学乎？’余曰：‘何谓重学’，曰：‘几何者，度量之学也；重学者，权衡之学也。昔我西国，以权衡之学制器，以度量之学考天，今则制器考天皆用重学矣，故重学不可不知也’”。[156]可见李善兰知重学（力学）之名不会早于艾约瑟等传教士进入中国之前。从这段李善兰与艾约瑟的交谈对话中还可以看出：如果没有近代基督教士再次进入中国，重新打入江浙地域知识分子文化圈之内，江浙思想家的思维与知识结构很可能会停留在明末清初徐光启、李之藻等人对西方科技与文化的认知水平上，而不可能有重大的突破。

近代传教士进入中国以后，兴办了大量书馆学堂。虽然这些机构并不是研习科学的专门场所，而是常常兼具其他政治宗教功能，却终究为江浙畴人提供了积累和修习科技知识与能力的渠道。江浙畴人阶层在形成过程中，有不少人可以说是算学的专门研究者，而不仅仅是具备此种修养而已。只是在“职业化”大潮兴起之初，一般幕府官吏比较喜欢聘用那些熟谙治平之策和政治运筹的僚佐，纯粹习算之人即使入幕也会学非所用。晚清以前相当长的一段时间内，江浙畴人在“边缘知识阶层”中始终处于更加边缘的位置。直至咸同以后，近代传教士创办或协办的书馆学堂大量涌现，聚集了一大批精通算学格致的学者，江浙畴人的地位方才随之有所改善，并不失时机地重新活跃起来。咸丰初年，浙江海宁人李善兰在上海结识了英国传教士伟烈亚力（Alexander Wylie）、艾约瑟等人，被邀至墨海书馆翻译

西方科技著作。李善兰少年时曾读过利玛窦、徐光启二人合译的欧几里德《几何原本》前六卷，而尽通其义，所以李善兰首先决定续译《几何原本》后几卷，以接续利玛窦、徐光启的未竟之业。李善兰“日详一题，中间因应试避兵诸役，屡作屡辍，凡四历寒暑以卒业”。[157]当时中国国内只有从希腊文翻成英文的几何原本，伟烈亚力只能据英译本口译为汉语。由于英译本错误甚多，李善兰常需凭借深厚的算学功力予以匡正谬误。《李善兰传》中曾详细描述了译事之艰难：“是书泰西各国皆有译本，顾第十卷阐理幽元，非深思力索不能骤解，西士通之者亦尠，故各国俗本掣去七、八、九、十四卷，六卷后即继以十一卷，又有前六卷单行本俱与足本并行，各国言语文字不同，传录译述即难免参错，又以读全书者少，翻刻讹夺，是正无人，故夏五三豕，层见叠书。当笔受时，辄以意匡补。”[158]《几何原本》译毕后，伟烈亚力曾大加感叹，认为：“异日西土欲求是书善本，当反访诸中国矣”。[159]在翻译《几何原本》的过程中，艾约瑟又曾向李善兰推荐英国人胡威立（Whewell）所著《重学》一书，认为西方制器考天皆用重学，所以对重学不可不知，于是李善兰“朝译几何，暮译重学”，使二书同时译竣，李善兰又与伟烈亚力合译有《代数学》、《代微积拾级》、《谈天》等书，与英国传教士韦廉臣合译有《植物》一书，比较早地把植物学数学、近代天文学等西方自然科学著作译介到中国。

随着西学大潮的冲击逐渐强劲，江浙地区这批畴人名士的地位逐步提高，甚至超过了一些寄居于幕府之中的僚佐的地位。这本身就可以说是科学制度化过程中伴随而生的独特现象。至于近代传教士仅仅关注于应用科学知识的传播，客观而言并不是由其主观的意向所能决定的。对西学中某些成分的吸收或选

择，往往取决于社会变动的程度和统治者自身的好恶。只有在特定的历史时期，传教士的意志取向才能成为影响学术风气变化的关键因素。1886年，上海江南制造局专门成立了翻译馆，聘请伟烈亚力、林乐知、傅兰雅、金楷理、玛高温等人为翻译，协同江浙地区学者徐寿、华蘅芳、徐建寅、华世芳等人致力于西书的翻译。从当时译书的状况看，学术"职业化"倾向受到社会变动和政治风云的左右和影响，江南制造局翻译馆初期翻译的西学著作大多紧密配合攻守战阵的需要，如《航海简法》、《防海新论》、《制火药法》、《水师操练》、《克虏伯炮说》、《克虏伯炮操法》、《行军测绘》、《轮船布阵》、《汽车新制》等等，直至1872年以后，国内局势处于相对平静的状态，传教士与江浙学人相配合，才陆续翻译出一些属于自然科学基础理论的著作。如傅兰雅与华蘅芳合译《代数学》、《微积溯源》、《三角数理》、《代数难题解法》、《决疑数术》；傅兰雅与徐寿合译《化学鉴原》及《续编》、《补编》；徐建寅与傅兰雅合译的《光学》、《声学》；玛高温与华蘅芳合译的《地学浅释》等都是较有影响的基础科学书籍，为近代中国自然科学基础理论的建立和完善做出了不可磨灭的贡献，正如后人所评价的："自通商六十年来，代数、微积、声、光、化、电、热力之学，今日习见习闻，能者渐多，问津自易，而当其始，西法初来，扞格不入，苟世无一二人专开通途径，指示方法，提倡于数十年之前，则今日之传习推行，亦未必有如是之速"。[160]

总之，以上的研究已基本可以证实，科学如果要在中国实现制度化，必须首先具备双重的条件，即必须拥有相当数量的"边缘知识群体"（包括畴人阶层），构成与官学体系相抗衡的地方学术势力。并于西学蔚成风气之前，在传统文化结构内部为

其开辟将来可资拓展的空间。与此同时，传教士作为西学传播的媒介，则负责协助使江浙畴人上升到“职业化”阶层中的较高位置，从而为其大规模渗透入官学体系做准备。尤其值得注意的是，这两个因素的产生和拓展均具有区域性的传统源流，即都是主要以江浙地区作为其基地，并逐渐向内地或其他地区扩展的，其弥散过程和方式可视为儒学地域化在近代的一种反映。

注 释

[1][2] 原文载《心理杂志》第四卷第一号，此表系采自朱君毅：《中国历代人物之地理的分布》，厦门大学油印本。

[3] 所谓掇巍科之人，指会试的会元，殿试一甲的状元、榜眼、探花，和二甲第一的传胪。

[4] 科举制度中殿试后朝考选拔出来的有所谓“庶吉士”，或称“庶常”，也称“馆选”。

[5] 参阅潘光旦：《近代苏州的人才》，载《社会科学》第一卷，第一期，国立清华大学出版，1936年，页65—70。

[6] 参阅梁启超：《近代学风之地理分布》，载《饮冰室专集》第九册，台湾中华书局版。从地域化儒学的发展渊源而言，安徽与江苏合称江南，在前清分科同试一闱。顺天乡试分满字号、合字号、夹字号、承字号、旦字号、贝字号及南皿、北皿、中皿，南皿名额即合并江苏、安徽为江南一地统一录取生员，参阅张仲礼：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》(中译本)第三章，第一节，页169注〈4〉。在本章中按学术流派与知识群体演变情况划分，将江南—浙江包括安徽等地合称江浙文化区域，该区域内仍分为许多学派，如吴派、皖派等。

[7] 参阅张仲礼：《中国绅士》，上海社会科学院出版社1991年版，页74。

[8] 参阅《钦定大清会典事例》卷三百五十，《礼部·贡举》，《会试中额》。

[9] 参阅《钦定大清会典事例》卷三百七十。又据《事例》卷三百三十七记

载：获准应试的考生数与据各省大小而定的举额数之间的比例，在乾隆九年（1744年）固定下来，直隶、江南、江西、福建、浙江和湖广等大省举额定为80取一，然而从中举人数的比例看，似乎仍无法满足江浙地区儒生的入仕要求。参阅张仲礼：《中国绅士》，页170注〈5〉。

[10] 参阅《钦定大清会典事例》卷三百七十二，《浙江学额》。卷三百七十六，《湖南学额》。

[11] 《无锡金匮县志》卷十六，《选举志》。光绪七年刊本。

[12] 参见支伟成：《清代朴学大师列传》，上海泰东图书局1926年版，页3—42，页133—234。

[13] 江浙儒生的不合作态度以十分隐晦的方式构成了带有强烈地域色彩的深层思想背景和反叛情结，并且通过数代的相传教诲而得到强化，甚至到了近代亦复如此。如章太炎在《口授少年事迹》一文中称："十九、二十岁时，得《明季稗史》十七种，排满思想始盛"。章氏23岁时，其父章濬曾言："吾家入清已七八世，殁皆用深衣敛，吾虽得职事官，未尝诣吏部，吾即死，不敢违家教，无加清时章服。"均见汤志钧编：《章太炎年谱长编》（上册）。中华书局1979年版，页4。

[14] 参阅 Benjamin A. Elman, *Rrom Philosophy to Philology* Harvard University Press, 1984. p. 89.

[15] 有关江浙区域人才的"学者化"过程，有一组数字很说明问题，根据《朱氏清代人物之地理的分布》表〈1〉〈2〉〈3〉的统计做一些综合分析，可以看到江苏、安徽、浙江、湖南、广东、福建六个地区中，宰辅、卿贰、词臣、谏臣、郎署、疆臣、监司、守令、僚佐、将帅、材武等11类人物的各区数目总和分别是：江苏536名，安徽121名，浙江324名，湖南421名，广东77名，福建106名。而儒行、经学、文艺、卓行、隐逸五类各区儒林人物的总和分别是：江苏556名，安徽110名，浙江400名，湖南322名，广东22名，福建64名。其中江苏、浙江的儒林人物总和分别超出吏守官僚人物总和20名和76名，而其他区域却出现了相反的情况，官僚的数字往往高于儒林人物的总数。除安徽儒林人物与官僚守令的数字较接近外，湖南、广东、福建官

僚守令的数目分别高于儒林人物 99 人、55 人和 42 人。这多少显示出“学者化”过程大致是一种区域范围内的独特现象。参阅朱君毅:《中国历代人物之地理的分布》。

[16] 《章氏遗书》外编卷三,《丙辰札记》,浙江图书馆校印本。

[17] 黄云眉:《邵二云先生年谱》,金陵大学中国文化研究所丛刊(甲种)之一,页 29。

[18] 《章氏遗书》卷十八,《周书昌别传》,浙江图书馆校印本。

[19] 台湾新修方志丛刊影印《武阳县志序》,台湾学生书店印行。

[20] 《亭林文集》卷之四,《与次耕书》。

[21] 参阅郑天挺:《清代的幕府》,载《中国社会科学》1980 年第六期,页 128。

[22] 郑天挺先生由此得出结论:“也可能由于浙江学幕的人多”。参阅《清代的幕府》,第 139 页。

[23] 《王文成公全集》卷之五,《答方叔贤》,上海商务印书馆 1930 年版。

[24][25] 汪辉祖:《病榻梦痕录》卷上,台湾文海版,页 8,页 54。

[26] 参阅《锡金游庠同人自述汇刊》(上册),民国辛未年二月刊本。

[27] 林逸编著:《清洪北江先生亮吉年谱》,台湾商务印书馆 1982 年版,页 20。

[28][29] 《病榻梦痕录》卷上,台湾文海版,页 55,页 9。

[30][31] 支伟成:《清代朴学大师列传》(上册),上海泰东图书局 1926 年版,页 116,页 108—109。

[32] 李鼎芳:《曾国藩及其幕府人物》,岳麓书社 1985 年版,页 71—75。

[33] 《王文成公全书》卷十七,《颁行社学教条》,上海商务印书馆 1930 年版。

[34] 英文 Professionalization 有“职业化”、“专门化”两种涵义。Elman 在 From Philosophy to Philology 一书中倾向于“职业化”的涵义,我这里使用的概念与 Elman 有所区别,我把两者做了一下区分,学术“职业化”是指儒生行为模式的改变,“专门化”则指学术对象内涵与性质的变化。

[35] 参阅 Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology*, Harvard university Press 1984, p. 98—99.。

[36] 汪辉祖:《佐治药言·勿轻令人习幕》,清同治五年刻本。

[37] 夏孙桐:《诰授中宪大夫四品卿衔学部候补参议翰林院编修显考艺风府君行述》,北京图书馆藏单行本。

[38] 有关江浙儒士充当"师爷"与幕僚的情况,可以参阅 James H. Cole, *Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteeth-Century China*, Chapter six; Central-Government Clerks and Private Secretaries,特别是第二节:Private Secretaries, the University of Arizona Press, 1986。

[39] 汪辉祖:《病榻梦痕录》,台湾文海版,页 47。

[40] 《钱辛楣先生年谱》,载钱大昕:《十驾斋养新录》附录,上海书店 1983 年版,页 36。

[41][42] 李鼎芳编:《曾国藩及其幕府人物》,岳麓书社 1985 年版,页 30。

[43] 郑天挺先生曾把清代幕宾的来源分为 14 种,其中"国内著名学者"、"国内名流"、"秀才"、"专业幕宾"等类,均以江浙人士为多,参见《清代的幕府》,《中国社会科学》1980 年第六期,页 136—139。

[44][45] 见《锡金游庠同人自述汇刊》(上册),民国辛未年二月刊本。

[46] 《曾文正公全集》卷十七,页 6。

[47][48] 参阅《薛福成传》,闵尔昌编:《碑传集补》卷十三。

[49] 见汤志钧编:《章太炎年谱长编》(上册),中华书局 1979 年版,页 6。

[50] 参阅李俨编:《李善兰年谱》,载《清华学报》,1928 年 5 卷 1 期。

[51] 《华蘅芳传》,见闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[52][53][54][55] 杨模编:《锡金四哲事实汇存》,《洋务运动》第八册,上海人民出版社 1961 年版,页 16—31。

[56] 《记徐雪村先生轶事》,闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[57] 傅兰雅:《江南制造总局翻译西书事略》,见《格致汇编》第三年夏,页 11。

[58] 参阅何炳松:《浙东学派溯源》第六章,《浙东学派的兴起》,中华书局1989年影印版,页169—187。

[59] 《宋元学案·晦翁学案上》。

[60] 参阅盛杏荪选评:《格致课存》,1894年(光绪二十年甲午岁)刊行,页39。

[61] 《曾文正公全集·杂著》卷二,《笔记二十七则》。

[62] 类似的言论也可参阅《曾文正公家书·致澄、沅弟、季弟》(道光二十三年六月初六日),传忠书局刊本。

[63][64] 康有为:《长兴学记》,中华书局1988年版,页6—8,页7。

[65] 钱穆:《中国文化史导论》,上海书店1987年影印本,页112。

[66][67] 阮元:《大学格物说》,《揅经室一集》卷二,道光三年刊本。

[68] 盛杏荪选评:《格致课存》,1984年(光绪二十年甲午岁)刊行,页41。

[69] 阮元:《论语一贯说》,《揅经室一集》卷二,道光三年刊本。

[70] 俞樾:《显志堂稿序》,《显志堂稿》卷首,光绪二年校邠庐刊本。

[71] 《李善兰传》,见闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[72] 章学诚:《原道》中篇,《文史通义》卷二,《内篇二》,上海书店1988年影印本,页37。

[73][74] 俞樾:《重建诂经精舍记》,《春在堂杂文》卷一、又见《杭州府志》卷十六,光绪年间重刻本。

[75] 《揅经室一集》卷五,道光三年刊本。

[76] 康有为:《桂学答问》附录,《学要十五则》,中华书局1988年版,页47。

[77][78] E.希尔斯:《论传统》(中译本),傅铿等译,上海人民出版社1991年版,页167。

[79] 陆世仪:《思辨录辑要》后集卷十。

[80] 方以智:《通雅》卷首二,《藏书·删书类略》。

[81] 方以智:《物理小识·总论》。

[82][83] 顾炎武著、黄汝成集释:《日知录集释》卷六,"致知"条。

[84] 参阅盛杏荪选评:《格致课存》,页17。

[85] 徐寿:《拟创建格致书院论》,载《申报》第574号,同治甲戌正月二十八日,上海书店影印本[4]页229。晚清以后,把"格致"概念与自然科学等同起来已成知识分子的共识。梁启超在《格致学沿革考略》一文中曾说:"形而下学,即质学、化学、天文学、地质学、全体学、动物学、植物学等是也。吾因近人通行名义,举凡属于形而下学皆谓之格致。"(参见《饮冰室文集》之十一,台湾中华书局1979年版)

[86] 王仁俊:《格致古微序》,载《格致古微》光绪二十二年刊本卷首。有一些江浙学者按广义划分"格致"类型,仍把"义理之学"划为"格物"对象。如朱开甲在《格致新报缘起》中云:"格致二字,包括甚宏,浅之在日用饮食之间,深之实富国强兵之本。谓余不信,请历陈之,一曰性理,探道之大原,辨理之真伪者也;一曰治术,论公法律例,条约税则者也;一曰象数,究恒星天文,测量制造者也;一曰形性,分为四项,声光气电水热力重诸事,隶于物性;金银木炭鸟血肉诸事,隶于物理;质点凝动变化分合诸事,隶于化学;药性病状人体骨架诸事,隶于医学;至史传地志,户口风俗,足以见世故之得失,政教之成败者,别归纪事一门,条分缕析,包举靡遗。"(见《格致新报》第一册,光绪二十四年二月廿一日出版)。

[87] 见《格致新报》第一册。

[88] 《格致小引》第一章第十节,英国罗亨利、宝山瞿昂来同译,江南制造局刊本。

[89] 《格致小引》第一章第十一节,英国罗亨利、宝山瞿昂来同译,江南制造局刊本。

[90] 《亭林文集》卷三,《朱子祠堂上梁文》。

[91] 梁启超:《清代学术概论》第九节,《饮冰室专集》第六册,台湾中华书局影印本,页21—22。

[92] 方以智:《物理小识·总论》。

[93] 阮元:《国史儒林传序》,见《揅经室一集》卷二,道光三年刊本。

[94] 参阅江标撰、王仁俊述:《格致精华录》卷二,光绪二十二年丙申石

印本。

[95] 方以智:《通雅》卷首之二,《读书类略提语》。

[96] 方以智:《通雅》卷首之三,《文章薪火》。

[97] 伯纳德·巴伯:《科学与社会秩序》,顾昕等译,三联书店 1991 年版,页 83。

[98] 参阅 David C. Reynolds,"Redrawing China's Intellectual Map: Images of Science in Nineteenth－Century China"in: *Late Imperial China*(清史问题)June 1,1991,p.28。

[99] 按伯纳德·巴伯的看法,"纯"科学"主要并直接致力于发展概念体系,包括对概念体系作出扩充、修订和检验;这种发展本质上是一种建立临时'真理'的无尽的过程。""应用"科学"则致力于用这些概念体系来为其他社会目的服务,而不是将追求这些概念体系本身当作一种目的。"(伯纳德·巴伯:《科学与社会秩序》,第 113 页。)有关中国人无法清楚分别"纯"科学与"应用"科学之区分的例子可以列举出许多,这种混淆往往与中国人受传统学术训练的背景和方式有关。比如即使像唯科学主义的崇信者丁文江这样的学者,在与"玄学鬼"们的争辩过程中,仍是以一些传统"知识论"的标准衡量对方的思考取向,如丁文江在《玄学与科学》一文中曾屡屡抨击"提倡内功的理学家",认为他们提倡的"精神文明"因为不符于科学的实用性而致亡国。类似的观点可谓源远流长,它使得丁文江辈实际在不承认精神的非功利性价值的同时,也不承认有相对非功利的"纯"科学概念框架的存在。(参阅《科学与人生观》,亚东图书馆编,1925 年版)。

[100] 参阅前引 David C. Reynolds 文章,页 29、50。

[101][104] 方以智:《东西均·象数》。

[102][103] 徐光启:《徐光启集》卷二,《几何原本杂议》。

[105] 方以智:《物理小识》卷一,《天类》。

[106][107] 李善兰传,闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[108] 周家禄:《家塾答问·答问艺学》载《寿愷堂集》卷二,页 4。

[109] 张文虎:《与马远林书》,见《舒艺室杂著甲编》(上),清同治光绪年间刊。

[110] 张文虎:《与熊苏林书》,《舒艺室杂著甲编》(上)。

[111] 参阅:Benjamin A. Elman, *From Philosophy to philology*, p. 68。

[112][113] 参阅周骏富辑录:《清代畴人传》,清代传记丛刊,台湾明文书局印行。

[114] 原文转引自《方豪六十自定稿》(上册),台湾学生书局版,页 298。

[115] 参阅孙延钊:《浙江畴人别记》(一),载《浙江省通志馆馆刊》创刊号,浙江省通志馆 1946 年编,页 25。

[116] 陈元龙:《格致镜原序》,载《格致镜原》第一册,越缦堂藏康熙年间刻本。

[117][118] 参阅罗士琳续补:《畴人传续编》卷第十三,《谈泰传》,均见于周骏富辑录:《清代畴人传》。

[119] 程培芳:《徐雪村先生传》,《碑传集补》卷四三。

[120] 诸可宝:《罗士琳传》,《碑传集补》卷四二。

[121] 钱基博:《华蘅芳传》,《碑传集补》卷四三。

[122] 孙延钊:《浙江畴人别记》(四),载《浙江通志馆馆刊》第四期,页 11。

[123] 诸可宝:《李善兰传》,《碑传集补》卷四三。

[124] 孙延钊:《浙江畴人别记》(四),《浙江省通志馆馆刊》第四期,页 12。

[125] 方豪:《中国天主教史人物传》(下),《马良》,中华书局 1988 年影印本,页 292。又马相伯在《一日一谈》中也述及这个故事,见王瑞霖编:《马相伯先生年谱》,页 36。

[126] 参阅黄钟骏编:《畴人传四编》卷八。

[127] 冯桂芬:《制洋器议》,载《戊戌变法》第一册,神州国光社 1953 年版。

[128][129] 参阅:David C. Reynolds, "Redrawing China's Intellectual Map: Images of Science in Nineteenth — Century China" in: *Late*

Imperial China Volume 12, Number 1, June 1991.

[130] 冯桂芬:《制洋器议》,《戊戌变法》第一册,页 30—31。

[131][132] 参阅《格致新报》第十五册,光绪二十四年六月十一日出版。

[133][134] 冯桂芬:《制洋器议》, 见《戊戌变法》, 第一册,神州国光社 1953 年版,页 30—31。

[135] 王韬:《变法自强》(中),《戊戌变法》第一册。

[136] 参阅范钟湘等修:《民国嘉定县志》卷七,《教育志》。

[137] 参阅朱有瓛主编:《中国近代学制史料》第二辑上册,各类大中小学堂课程时间表,华东师范大学出版社 1987 年版。

[138] 《曾文正公全集·家书》,《谕纪泽》,咸丰八年十月。

[139] 钱大昕:《十驾斋养新录》卷十八《语录》条,上海书店 1983 年版,页 422。

[140] 《章氏遗书》卷二十二,《澹云山房乙卯藏书目记》。

[141] 《时务学堂功课详细章程》,《湘报》第 102 号。

[142] 参阅《方豪六十自定稿》(上册),台湾学生书局出版,页 212。

[143] 徐光启:《刻同文算指·序》,《徐光启集》卷二。

[144] 梅文鼎:《寄怀青州薛仪甫先生》,转引自方豪:《中西交通史》,页 707。

[145] 王韬:《弢园尺牍》,页 145。

[146][147] 方豪:《中国天主教史人物传》(下),《马良》,页 292。《中国天主教史人物传》(下),《李杕》,页 285—288。

[148][149] 参阅 R. K. 默顿:《十七世纪英国的科学、技术与社会》(中译本),范岱年等译,四川人民出版社 1986 年版,页 125、148。

[150] 韦廉臣:《格致探原》卷三《小引》,光绪六年刊本。

[151] 参阅 David C. Reynolds, "Redrawing China's Intellectual Map", in: *Late Imperial China*, Volume 12, Number 1, June 1991.

[152] 王仁俊:《格致古微叙》。

[153] 《工业与国政相关论》,光绪庚子年刊,江南制造局刻本。

[154] 见邹凌沅辑:《通学斋丛书》第二函中之《艺学汇编》。

[155][156] 诸可宝:《李善兰传》,收入闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[157] 《李善兰传》,闵尔昌编:《碑传集补》卷四三。

[158][159] 《李善兰传》,《碑传集补》卷四三。

[160] 杨模编:《锡金四哲事实汇存》,载《洋务运动》(八),上海人民出版社 1961 年版。

下　　篇

儒学区域话语的功能化体现
——以书院研究为核心

上篇我们集中探究了儒学区域话语的类型化表现，下篇我们将重点研究知识分子的个性化经验通过何种渠道呈示为一种群体的意义模式（patterns of meaning），克里福德·吉尔茨(Clifford Geertz)曾经就“文化概念”的本质发表了自己的看法，他说：“我主张的文化概念实质上是一个符号学(semiotic)的概念。马克斯·韦伯提出，人是悬在由他自己所编织的意义之网中的动物，我本人也持相同的观点。由是，我以为所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学。”[1]根据吉尔茨关于“文化概念”的定义，我们可以把近代三大知识群体编织的所谓意义之网，粗略地归纳为感受历史空间维度的三种类型，然后考察这些“经验类型”的制度化表现及其相互影响。撮取上篇的研究要旨，三大区域知识分子感知世界时，基本上分别依据的是以下经验类型：(1) 个体化经验的空间感（岭南）；(2) 历史经验的空间感（湖南）；(3) 自然经验的空间感（江浙）。

这三个经验类型的区别基本上取决于与外部“象征世界”的疏密关系。比如就“个体化的经验”来说，它是相对排斥统一之象征符号作用的。岭南学人尤喜把治学当作一种相当纯粹的个人体验；这种个人体验在长时期内的典型反映是排斥或者淡化语言的功能，如陈白沙、湛若水教学尤重“默识”，不恃语言，近代学人如康梁等也标榜喜用所谓“棒喝之法”，追溯其渊源，

他们大都吸收了禅宗的悟证方法。当然，这并不等于说，岭南学人的认知活动就完全不用语言为工具，他们恰恰是运用“舆论”作为变革的主要手段。本篇需要特别指出的是，他们虽然注重个人体验，却不易使舆论导向泛化成一种布迪厄（pierre Boredieu）所说的“象征权力”（symbolic power），因为“舆论”要与“权力”挂钩组成符号系统，必须依恃仪式程序与群体行为的可操作性，而不能靠个体传达的分散感性经验来达致。因此，近代岭南人发起的思想解放运动往往是一种精英个人感性经验的有限延伸。这方面的例子几乎触目可见，近代岭南人所采纳的文化变革形式如万木草堂、时务学堂模式虽有一时开拓之功，却始终未在基层形成如岳麓书院（湖南）、诂经精舍（江苏）那样的梯级传播效应。

历史经验空间感的建立则有所不同，湘人不注重或淡化纯粹个人经验，它要求有一套仪式仪轨，即朱子学推崇的“身术”与语言心理训练相配合去整合个人经验，而且特别注重与政治运作的联系效果。所以就“行动结构”而言，具有更严密的群体取向性，而不会限于个人的经验范围。正如吉尔茨所说：“文化是意义的构架，人类用它来解释自己的经验，指导自己的行动；社会结构是这些行动所采取的形式，是实际存在的社会关系网络。因此，文化和社会结构是对同一现象进行的不同的抽象。一个是从社会行动对行动者具有的意义来看待行动，一个是从社会行动对某一社会系统之运转起的作用来看待行动。”[2]湘人使个人经验通过一套社会化的程序使之具有对社会系统，乃至对权力系统的强大群体干预与互渗性。最终使个人经验放大为一种可以控制他人或社会的强势意识形态。

江浙学人同样具有非个体化经验的一面，但在构筑群体意

义网络时，却有意回避或淡化凝聚政治权力所必须的道德话语传承系统，比如江浙考据学特别强调儒学语言的自主性，其负载道德的意义被置于第二位。另一方面，个体化之经验的群体意义模式可以通过多种途径和组织传承与呈现，比如通过一般性的科举教育和宗族控制，通过基层学校或乡约民规，近代则有报纸学会等舆论组织可以利用。本书的下篇就是想从这些多元因素中抽取出“书院”一项作为研究对象。“书院”自唐代出现以来，一直处于官僚教育体制的边缘位置，同时其特殊的功能又使其成为沟通国家教育与社会教化的中介场所。选择“书院”探究个体化经验如何凝聚为群体意义模式的方式，大致可以兼顾知识分子在“国家”与“社会”两重领域中的相关行为。

在下篇中我们可以看到，湖湘书院一直强调学问的致用特征，并且带有太强烈的政治功利目的，所以书院教学系统借助各种文化符号网络训练出来的“知识人”，带有相当大的“政治人”色彩。湖湘学人之个体经验正是通过实用的历史经验得以传承放大的，我们关注于湘人注重历史经验空间感的确立，并非是说其他区域之人就没有历史经验可以承继，而是强调湘人的历史经验由于政治权力的过多渗入被更为强烈的意识形态化了。

下篇的重点还将放在探讨江浙书院的示范模式上。江浙书院的学术研究与教学，也强调个人经验的可检验性。但是这种检验秩序不是被置于与纯粹政治相关的领域中，而是把个人经验扩展至更为广泛的自然感受论域之内。近代“格致”概念对其传统政治语义的扬弃，及书院相关的配套教学程序对“格致”政治语境的疏离，可以视为一个典型的例子。另外，个体化经验反映的意义模式所达致的制度化程度，也应在下篇论域

之内。岭南自明代以来的传统书院受禅宗、心学影响，比较强调个性化的体证，近乎神秘的浪漫传教方式很难使个人体验用制度化的手段加以约束，岭南书院自身的构筑也曾一度群趋于山野林莽之中，我们认为，近世岭南书院从“山林布局”向“城镇布局”的转变，喻示着岭南学人已为本区域之外的学术话语所支配，以致于代表传统岭南学派的康有为一支必须北进拓展领地。

第5章

权力凝聚的象征：湖湘书院与区域文化霸权

第一节　先贤崇拜与区域时空观念

从区域特征方面看，湖湘地区可谓近世军事政治人才渊薮。湘籍学人在晚清亦常有未经科举正途而仕至高位者，罗尔纲先生在《湘军兵志》一书中曾经把湘军比较重要的统帅及其幕府人物分人名、籍贯、出身、职务及官位等项列有一表。根据这张表，我们可以做一个简单的统计。此表把湘军人物约分为两大类，一类是书生出身，一类是武途出身。凡进士、举人、孝廉方正、拔贡、附贡生、诸生、附生、廪生、增生、县学生、监生、文生、文童等都属书生出身。据统计，湘军主要人物由书生出身者共有55人，曾被授以知州、按察使、直至总督、巡抚之官位者44人；其中有举人以上高级功名者9人，占有功名者的16.3%，占拥有官位者的20%；其中有举人以下低级功名者35人，占有功名者总数的63%，占拥有官位者的79%。[1]

这组数字表明，湘军重要人物通过科举正常途径而仕至高

位者，只占有总数的很小一部分，而大多数人均是通过科举外的非正常渠道而位极人臣的。此历史现象之发生颇为耐人寻味。近世湘籍学人群趋于政途虽由多重因素诱发而成，但从文化层面上观察，其群体仪轨规范的形成，大致须依赖于一个区域性时空观念的制约。正如 A·古列维奇所指出的，无论是在实际生活中还是在思想中，人们都以一些时空观念范畴为指南来构建自己的世界图景。人们解释这些范畴的方式制约着人们的个人行为、社会群体行为和整个社会的发展。[2]

时空概念相对于湘人认知体验来说并非只是事物存在的客观形式，而是具有相当浓厚的主观意义。湘籍学人常常把历史传承的时间固定于某个乡族先贤事功阴影的笼罩之下，其区域空间的控制则落实于某个象征物如书院的祭祀系统中，从而构成了强劲的区域时空垄断氛围。湘人对时空观念的垄断方式与其他区域之知识阶层有所不同。江浙学人在清中叶以后主要是从古典经籍中追溯逝去的远古时空概念，尤喜从经籍诂训中复原先儒作为纯粹学人的历史形象，而不是寻究如湘籍先贤那样的准政治家形象。朴学书院争祭汉儒经师之风，正吻合了此区域潮流的扩展动向。与江浙、湖湘区域相比较，岭南知识阶层则相对注重个人进行道德修炼时的某种瞬间超越感受，其废弃道德文本论证过程的结果，是使岭南学人追溯先儒踪迹的行为，几乎完全变成了一种情感修炼的工具性手段。书院的祭祀系统亦多拥有浪漫主义的共时色彩，而相对较少历史感。当然，崇祀乡贤并非只是特定区域的精神传统。伍德赛德（Alexander Woodside）就认为，江浙学人提倡崇祀乡贤（Local worthy）是为了对抗非民间性的组织力量，如桐城崇祀朱子是为了驱除“文曲星崇拜”的消极影响。[3]湖湘书院作为一种时空概念传承

的载体；崇祀乡贤不仅有敦于文运之昌盛，而且更有助于区域性政治事功的延续，概而言之，书院乃是湖湘知识阶层凝聚权力的象征。

从另一个角度而言，书院作为不同地域知识阶层时空概念运作的载体，与官学体系奉持的正统观念保持或疏或密的张力关系。伍德赛德认为，并不是每个地区的书院都有如朱熹形象一样的可资利用的伟大乡贤。中国历史上所谓圣贤的丰富性并不总是呈均衡的地理分布方式存在着，这些圣贤也未必都适合于官方教育网络的要求。同时，对乡贤的尊敬一旦成为书院日常运作的程序以后，却反而因崇祀对象变得反复无常，以致丧失了其吸引力和象征意义，从而疏离了正统（orthodoxy）的轨迹。[4]按以上的标准来衡量，湖湘知识阶层延绵不断的崇祀事功乡贤偶像的传统，确保其与正统观念及官学网络维持着紧密的联系，也确保湖湘政治精英在晚清出现的密度要远远高于其他区域。

但是，崇祀事功乡贤作为湖湘学人对区域时空概念的自然传承手段，如果没有外界压力撞击的话，很容易在国家无明显内忧外乱之迹象时，使湘籍学人隐于历史的幕后而湮没无闻。对事功型乡贤的崇祀，亦使湘人把研习学术变成为治事谋政的手段而不是目的。因此在咸同以前一般学人的眼中，湖湘地域不啻为一片“文化沙漠”。郭嵩焘在《江幼陶重修新宁书院记》中曾云：“故自汉诸贤祀于学者六十有二人，濂溪倡有宋道学之先，楚以南无得祀者。徐氏集经说百二十有一人，阮氏集国朝经说百有二人，楚以南无得叙录者；前无与承，后无与述，相与沉沦汩没，终安于卑陋。”[5]

可见湖湘学者之零落凋敝实难使其与江南学人频频出现之

煌煌大势相媲。基于此，晚清中西冲突与内忧局势的加剧，无疑为湘人事功群体的形成提供了绝好的外部条件，同时也带动了湖湘知识阶层整体规模的扩大。郭嵩焘曾云："忠烈公（江忠源）以武功倡，而吾楚蔚然显，施功业人相望也。"[6]龙盛运曾据肖一山《清代学者著述表》统计，以道光年间为限，死于顺治嘉庆间之学者，湖南只有 8 人。安徽 60 余人，浙江 170 多人，江西 30 多人，江苏 230 多人，湖南与江苏相差近 30 倍之多。而死于道光咸丰同治三朝者，湖南 30 人，安徽 40 多人，浙江 80 余人，江苏 120 余人，江西 10 人，湖南与江苏的差距已大大缩小，只有四倍多一点。[7]湘系事功群体地位的升显，使湖湘书院凝聚权力之象征意义进一步凸显出来，故深究书院之功能运作的特点，当有助于探寻湘籍学人在咸同以后崛起的深层文化背景。

第二节　朱张会讲与岳麓遗风

岳麓书院作为湖南最著名的书院，曾与白鹿洞、嵩阳、睢阳并称为北宋四大书院。在书院兴起之前，由于麓山环境清幽僻静，故文人多集萃于此，以为修身养性之所。《岳麓旧志》曾称："夫山川奇异，与人文互相映发，岳麓溯衡襟湘，其高华清颖之气，每足以发圣贤玄奥而启翊方来。故自神禹开疆以来，如陶侃、马燧、裴休、杜甫、沈传师、刘长卿等，开舍结庐、云蒸星灿"。麓山为集贤之地，为后世所公认，只是在有些学人看来，陶侃等人结庐于其中："然不过自适其性情而已"。[8]现在我们体味此话的弦外之音，大概是觉得作为某种个人的道德体验，

与书院普遍的群体教化方式尚没有什么直接关系。沿此思路而观，我们发现后世岳麓的许多碑记，非常强调书院的非民间化意义。北宋潭州太守朱洞创设书院作为一个特殊事件常被反复提起，而且被作为与民间创设书院有所区别的时间标志而固定下来。如湖南巡抚丁思孔曾奏称："伏查岳麓书院系宋开宝年间郡守朱洞始建……与嵩阳、白鹿等称四大书院。然嵩阳等皆民间所建，惟岳麓创自郡守，其名尤著"。[9]

曾为岳麓书院山长的易宗涒在《岳麓书院记》中亦云"宋四大书院曰嵩阳、曰睢阳、曰白鹿洞、曰岳麓。嵩阳、睢阳、白鹿皆民间所建，惟岳麓乃宋太祖开宝中郡守朱洞所创"。[10]朱洞创院实际上是被作为一种近乎神圣的历史事件而被崇拜着，朱洞创院时所具有的官方正统身份角色，在湖湘学人的头脑中也被无形中框限起来，成为湘地士人源远流长的历史记忆。当朱洞作为创始者而被后人列为岳麓六君子之首以后，其"身份崇拜"就会与"事件崇拜"交织在一起，通过偶像祭祀的方式进一步凝固化。甚至到了明代仍有人认为书院人才不盛乃是没有尽心仿效朱洞创院模式的结果。张镫在《明仰高书院记》中云："湘邑（即湘阴）密迩岳麓。士之得于耳濡目击之余……，自昔人才之盛，不有由然也哉。近年以来不复如昔者，岂有司劝率之道有所未至，而求其如朱洞者未得其方耶？"[11]可见直至明代，"事件崇拜"与"身份崇拜"相互交织的历史记忆情结仍在隐隐发挥着作用。

故岳麓书院形成时间虽与地域化儒学崛起时间正相吻合；也正值私人讲学之风方兴未艾之际。但岳麓书院在草创之初即已被过早地框限进了官学的教化网络之中，而抑制了书院本应具有的民间化性质。

尤可注意者，岳麓书院是在官方的不断赐额嘉奖中而声誉日隆的，历代官学向岳麓书院的渗透大致常采取两类方式：一类方式是大量而频繁地御赐经书和题赠匾额；另一类方式是皇帝经常召见山长予以嘉勉。这两类方式的交替使用不断提醒人们在意识深处自觉认同于岳麓书院的非民间化性质。对朱洞创院这一具体的官府行为，和宋太祖天宝年间这一固定创院时间的崇拜由此不断得到强化和放大。

从北宋咸平四年起，李允则上奏朝廷，为书院请得国子监御赐《释文》《义疏》《史记》《玉篇》《唐韵》等经籍，乃是岳麓首获朝廷赐书之始。清代较重要的一次颁书活动是丁思孔奏请的，据《善化县志》载称，岳麓在康熙开禁书院以后，丁思孔曾忧其"不重以朝廷之明命，虞其久而或替也"。曾两上奏章请求御书匾额及颁赐经史之书。龙骧《重修岳麓书院记》中曾云："我朝崇儒重道，文教覃敷，康熙初尝依中丞丁思孔议兴举废坠；颁九经而藏之矣"。[12]丁思孔在《奏颁岳麓书院匾额书籍疏》中曾称："伏念必蒙御书赐额并颁给解义诸经书。使士子恭睹宸章，仰窥圣学，益深忠爱之思，更明理学之统，不惟增光旧制，而于治化实有俾焉"。[13]

岳麓书院的非民间化性质还表现在岳麓山长曾多次受朝廷召见。岳麓首任山长周式即蒙宋真宗赵恒召见。陈傅良《重修岳麓书院记》曾云："方大中祥符间，天子使使召见山长周氏式，拜国子主簿，诏留主讲王宫。式固谢不应召，卒还山。肄习如初至，赐对衣鞍马内府书。"[14]周式虽未驻留王宫，其身份已非寻常布衣可比。

清代岳麓的另一位山长罗典，先后被提奏四次，经吏部记录八次，并曾两赴鹿鸣宴。《皇朝续文献通考》卷一百一十八载：

"湖南省城岳麓书院，于乾隆四十七年，延请湘潭县原任鸿胪寺少卿罗典在院训课，嗣于五十二年，六年届满，经前抚臣浦霖以该院长著有成效，奏请交部照例议叙，并声明留院掌教，兹又届六年期满。查罗典学行兼优，训诲不倦，实有成效，今届二次六年期满，应准其记录二次"。

光绪年间主讲岳麓的徐棻，更有重赴鹿鸣宴之恩遇。光绪十九年癸巳（1893年）二月二十二日"上谕"称："吴大澂奏耆绅重遇鹿鸣，恳恩与宴一折，三品卿衔即选员外郎徐棻，早岁登科在籍，主讲书院，陶成后进。现在年逾八秩，乡举重逢，询属艺林盛事。徐棻着加恩赏给二品顶戴，准其重赴鹿鸣宴，以惠耆年。"[15]官方不仅屡颁经书和嘉惠山长，甚至不惜要求各省捐献岳麓修缮之资。易宗涒曾称："雍正十一年各省皆赐千金，以为书院兴贤育才之资。"[16]这可以说是非一般书院所能有的特殊待遇了。

我们以上反复条述岳麓"官学化"的诸多史实，旨在说明岳麓从创设之始就有一种非民间化的趋向。其意并非说是岳麓从创始之初就已无"民间化"的活动。相反，朱熹、张栻两大儒于乾道三年会讲于岳麓的时间，要比著名的朱陆"鹅湖之会"还要早上数年。有的学者认为这是书院私人会讲之始。[17]以后属私人性质的研习讲会在岳麓也从未间断过。

史称乾道三年，朱熹从福建崇安出发抵达长沙。《岳麓志》卷三载："乾道丁亥，如长沙访张南轩，讲学城南、岳麓，每语学者观《孟子》道性善及求放心两章，务收敛凝定，以致克己求仁之功"。朱熹、张栻虽分别是闽学、湖湘学两宗师，但二人交谊笃深。张栻逝去后，朱熹曾在《又祭张敬夫殿撰文》中说："嗟惟我之与兄吻，志同而心契"。[18]绍熙五年，朱熹知潭州"修

复岳麓书院，治郡事甚劳，夜则与诸生讲论，随问而答，略无倦色。训以切己务实，毋厌卑近而慕高远。恳恻至到，闻者感动”。[19]以致“一时游学者舆马之众，饮池水立涸，莫不俟晦庵公余相与共质所疑，旋各得其意而退。”[20]可见岳麓书院的私学讲会之风是相当隆盛的。

然而本文更为感兴趣的并不是岳麓课艺是否具有民间化特征，而是更为关注岳麓私人讲会之举与官学教化网络之间是如何构成互动交叉的渗透关系的。我们注意到，朱子学在南宋基本仍未融入官学系统，甚至屡遭官方黜禁。如宋孝宗七年陈贾请禁道学。郑丙上疏曾言，近臣士大夫有所谓道学者，欺世盗名，不宜相用。孝宗十五年，林栗请停罢朱熹。宁宗二年，叶翥奏朱熹是伪学之魁，乞除毁语录之类。[21]故“朱张会讲”作为一种私学讲论符号，其内部结构并未出现分化，仍具有比较纯粹的地域化儒学象征意义，而不具有所谓区域文化霸权的强制性特征。

“文化霸权”(cultural hegemony)[22]按丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)借用于葛兰西的看法是，意味着在某个单一群体影响下形成了一种为当代民众广为接受的主宰性世界观。历史上曾多次产生过这种单一型世界观，它来自并服务于统治阶级。如12世纪以罗马教皇英诺森三世为象征的“信仰时代”，教会即拥有此文化霸权。[23]贝尔认为“文化霸权”广义上是指一种超越于基本社会结构之上，并对社会结构施加影响的世界观，是一种较为抽象的理念。但我认为，把“文化霸权”的作用限定于某个特定区域文化时空之内，仍有其相类似的意义。其区别乃是在于，“区域文化霸权”的建立，有可能依赖于某类象征物（如书院）建立起来的信仰与秩序系统加以贯彻。因为区域性象

征物亦能在调节日常生活（这里主要指知识分子），束缚个人冲动和颂扬权威诸方面起到强化作用。

当闽学、湖湘学仍作为地域化儒学的分支形态而存在时，“朱张会讲”的私人切磋性质使岳麓课士无法带有过于明显的意识形态化强制色彩。尽管北宋官府赐书颁额和朱洞创院的事件崇拜，已使其具备了实现“文化霸权”控制的外部条件。但是一旦朱学在元代以后成为官学正统思想的来源，“闽学”作为一种区域性儒学的划分方法就会失去意义，朱学最终也就成为凌驾于众多地域化儒学之上的权威思想体系。湖湘之学在意识形态层面上已无法与朱学处于平等的地位。“朱张会讲”作为私学象征符号由此基本已转型变质为官学向书院渗透的工具性因素。

朱学由私学流派转向官学正统的过程中曾发生过一个奇怪的现象。即朱熹本人作为地域化儒学的宗师之一，其自身是极力反对科举庸学的。朱熹曾经在《石鼓书院记》中感叹道：

> “抑今郡县之学，官置博士弟子员，皆未尝考德行道义之素。其所授受又皆世俗之书，进取之业使人见利而不见义，士之有志为己者盖羞言之。是以尝欲别求燕间清旷之地，以共讲其所闻而不可得”，所以“今日学校科举之教其害将有不可胜言者，不可以是为适然而莫之救也。”[24]

这完全是站在地域化儒学的立场上发表看法。然而在朱熹身没之后不久，其理论却被作为科举应试的主要依据由官学使用了上千年。

朱学本身在官学网络中崇黜沉浮的特殊经历实际并不仅仅只具有个体化的意义，而是其一直具有“地域化儒学”（私学）

与“官学”双重性格的一种历史性反映。从朱学自身的演变而言，无疑时代越后其地域化儒学的色彩愈益淡薄，朱熹作为私学偶像的油彩也会随之剥落净尽。因此，朱张会讲作为私人讲会之标志，其内部结构也会随同朱熹与张栻身份角色的“变”与“不变”而逐渐淡化其民间化的性质。

如果仅就朱张会讲的原始结构而论，它无疑是地域化儒学流派经过切磋纷争而自然酝酿的产物。在此意义上，朱张会讲纯粹是私学崇祀的象征。而朱张会讲中的朱熹一系一旦脱胎换骨转型为官学偶像，朱学亦从地域化儒学流派分支转变成具有意识形态色彩的官学普遍化模式时，“朱张会讲”凝聚而成的地域传统就会发生质变。这主要表现在以下两个方面：其一是朱张会讲从纯私学的崇祀象征转变为“官学”（朱熹）与“私学”（张栻）混合型的崇祀象征，而朱学基本上是作为官学以其意识形态化的力量控制着湘学的基本走向。这样朱张会讲随着时间的推移，其学术自由讨论的内在原始涵义日益被淡化，而其政治的、意识形态化的崇祀意义却被不断扩展放大。

其二是朱张会讲原本是因地择人的结果，它的崇祀内涵表现出的应是各个区域性儒学互动交流时所具有的学术张力。而朱张会讲一旦变成一种政治化的崇祀符号体系，此区域之间的民间学术张力就会无形消失。朱张之间的学术分歧就会被统一到同一类型的政治崇祀目标之下，从而在表面上消弥了二者的精神差别。朱张会讲对于书院学生来说，就从一种学术引导关系变成了一种政治支配关系。正如布狄厄（Pierre Bourdieu）所言，符号体系的真正政治社会功能在于，它试图通过强加一种关于社会与世界的“正确”和“合法”的定义，来使得某种支配关系合法化。不同符号体系之间的竞争旨在强加一种世界观，

这种符号斗争确定了社会空间，人们在这些空间中建筑他们自己的生活。[25]朱张会讲最初也可视为不同区域学术符号体系的冲突，只是这种冲突被迅速整合成了一种强势的意识形态化世界观而已。

历代的岳麓书院修缮者其实都在通过不断维修和增设祭祀建置来强化朱张会讲的政治意义。诸如崇圣祠、崇道祠、六君子堂等专祠的依次设立，均可视为朱张会讲之政治特色的附产品。如果说专祠之设在其他区域书院中亦曾实行过，所以尚不足以说明岳麓崇祀的非学术化色彩的话，那么康熙、乾隆两帝连颁“学达性天”“道南正脉”之匾额，却作为第二层独特的垄断符号笼罩于专祠崇祀符号之上，从而成为强大的支配力量，进而巩固了岳麓区域文化霸权的象征地位。后世学者认为四大书院中，“独岳麓奉诏赐额颁经籍……恩数为最异，虽百世可也”，[26]是有一定道理的。

相对于岳麓书院而言，岭南、江浙地区就因缺少官学象征符号的统摄，而无法形成意识形态意义上的区域文化霸权。如岭南的端溪书院在全祖望任山长时曾设陈白沙等学派宗主牌位于院中，但因无御赐匾额符号的强力制约，白沙学派始终只是作为地域化儒学分支存在而未如朱学一般进入官学主流，其专祠符号的政治统摄涵义就显得非常有限，无法像岳麓那样构成对书院学生的强大支配力量。所以后世儒者总结岳麓传承源流时曾言，岳麓最初名声不显，乃正是在于“特以结构不经公府，类聚不专师门”。[27]所谓结构者，自然包括官府修缮与御赐匾额两个方面。

综上所述，岳麓书院作为区域文化霸权的象征，至少已经具备了两个特征条件，一是它有崇祀乡先贤的数千年传统，而

且崇祀对象相对较为单一和集中，岳麓历代崇祀的主体精神偶像多集中于朱熹、张栻两位儒学大师。龙骧《重修岳麓书院记》曾云：岳麓自宋以后，“毁于兵者再，而兴于官者三。至明宏治七年，通判陈钢重加修葺，建崇道祠以祀朱张二子。同知杨茂源复置尊经阁，刊紫阳遗迹，彬彬乎礼乐文章之盛。其后若吴世忠、陈凤梧、王秉良……凡皆踵其事而新焉者也”。[28]龙骧最后感叹道：“天地之道不息，则张朱之教不朽。六君子或引其端或衍其绪。岳麓成粤区矣”。[29]可见对朱、张偶像祭祀的传承总是作为书院的主要修缮程序而被谨慎地奉守着。

岳麓作为区域文化霸权象征的第二个条件是，区域崇祀对象与官学偶像相互呼应融和，使崇祀对象既具有地域化儒学宗师的原初学术偶像特征，又能在精神感召方面突破区域的限制，与官学崇祀的政治垄断原则相沟通。以上两个条件如果得不到满足，书院作为政治符号的象征意义就会有所减弱。如江浙地区虽久为人文渊薮，其书院建构网络却并不具备以上两个条件。例如上虞地区的月林书院原为朱子讲道之地，朱子祀典却久湮而未复。明人有记曰：

> 既云讲道之所，必祀先圣为宗，惜乎废久，迄今三百余年。幸有清风峡、浮香阁、叠锦溪，皆其游息遗址，尚存五夫也。然沧桑之变，理数自然而大半属之他姓，祀典久湮无怪也。[30]

朱子祀典的久废无疑削弱了官方正统意识对上虞区域的直接控驭。再有一例则是书院虽祭祀朱子，其课士趋向却难以传统的治平之道为旨归。如杭州紫阳书院“以祀朱子，实与古礼合文”。[31]但是由于书院修缮之资大多由盐商所捐，商籍子弟亦

多入院就学，所以已很难使书院保持研修治平之功的纯粹环境。

卢文弨《重修紫阳书院碑记》曾云："紫阳与崇文皆前任鹾使之所倡建，鹾商相与踊跃，以襄厥成，盖鹾商多来自徽郡，实古之新安，其子弟又许其别编商籍，与土著者一体考试"。[32]徽商对书院规制的影响由此可见一斑。

与江浙区域相比，湖湘学人不仅视延续朱张祀典为岳麓书院之盛事，而且一直把祀典之续看作是朱张"道"之传承的最佳体现。所谓"盈天地间皆道也，而备于人身，故道明则凡天下之物与事举有以纲之纪之，鼓舞而玉成之，而其人以传而其地以不朽。"[33]"人"与"地"之关系的沟通表现在人因地而传道，地因人而昭显。某一地区经常由于先贤的光顾而趋于人格化。易宗涒曾总结道："窃以岳麓秀发衡山，蜿蜒千里，三湘环其下，洞庭澄其旁。距湖南之胜地固重矣。而又有朱张两大儒讲学其间，而地又以人重也。"[34]其意是说如果没有朱张等大儒的人文过化，其地仅只是风景秀美而已，没有自然与人文相交融的道德暗示意义，也永远无法升华为道德衍盛之地。

湘人还普遍认为，道德衍盛之地的繁荣亦须通过乡贤祀典的反复重建得以强化其人格象征涵义，因为湘人相信书院的祀典建筑传承着强大的政治和道德隐喻。周嘉绡在《岳麓书院新构东西二亭铭序》中曾述及筑亭的"道德"动机。其《序》云："君知夫子之所以作是亭者乎？此夫子嘉惠同人而与之观化也。有定名乎哉？礼称藏修息游相资为用，故其入人尤速"。[35]既然修亭是为了道德观化之用，故登亭赏景就不宜过于放逸心胸，而忘记统慑神灵去体察默识"道"之内涵。《序》中由此点题道：

夫道渊乎，其居廓乎有容，得其环中，以应无穷，斯则夫子立教之意乎。若乃吟花月亲鱼鸟，而放然无所得于心，则亭之在兹山赘矣。后之视今尤今之视昔，他览是亭者，何如也。[36]

从人地交融的角度来说，“亭”之设置是作为道德人格的凝固化方式而存在的。从时空角度而言：“亭”又是衔接过去与未来之道德教化资源的空间契合点。“后之视今犹今之视昔”一语道破了“亭”之建构的人文教化负载功能。

岳麓二亭有两铭截然相对，观其内容也颇可体味以赏物为传道之阶的深意，其东亭铭曰：“山以止敦，水以止静；惟德之闲，毋心而寝；心澄见天，德成作圣；其严惟人，涵养在敬。”[37]此铭重点讲如何在观景之时而达于明心见性之境，强调的是道德涵养的演变过程。

其西铭曰：“振衣濯足，鱼跃鸢飞；匪物之玩，而情之怡；囊括众有。曼衍天倪；优优大哉，学在致知”。[38]此铭道德教化的色彩淡一些，主要谈的是在心怡情景之际，莫忘致知之道。以上两铭虽呈东西相对之势，但筑亭之人非常明显地是以东亭铭（道德）统摄西亭铭（自娱），其已经被物化的一个潜命题乃是，必须以道德修炼之术控驭驰骋无忌的感情世界。

如上所述，岳麓书院作为湖湘知识群体区域文化霸权的象征系统而存在，主要通过两层符号的作用来加强自身的道德与政治隐喻力量。一层符号作用是通过历代官府不断颁匾赐书和修缮建筑而形成了一种非民间化氛围；第二层符号作用是乡贤私人会讲被逐渐赋予了非常复杂的意识形态化象征意义。

第三节　岳麓模式的传承与放大

岳麓书院由于长期强化单一型道德偶像的祭祀与崇拜，因此其运作特征已不仅仅被视为课士校艺的纯学术机构，它还代表着以朱张会讲为主要象征之区域文化霸权在湖湘的扩散与传承。这可以从两个方面来观察分析，其一是岳麓模式地理传承范围的深广性。以岳麓书院所在的善化县为核心原点，湖湘区域曾遍布着从建筑规制到课艺条教均模仿岳麓而结构的诸多小规模书院，从而构成了一个传承朱张会讲象征内涵的地理扩散网络。此网络之扩展自然基本以邻近善化县的地区为分布焦点，如湘潭、湘乡、浏阳、益阳、衡山等地均是岳麓模式过化之区。因为许多湘籍学人认为此类地区受沐于朱张遗泽，有近水楼台之便。

如浏阳的南台书院，距岳麓山150里。故时人称其“近接道南之脉，兴贤育才不较易乎”，[39]所以由此书院“将见人文蔚起，南台之盛与岳麓争辉矣”。[40]王用锷《重建南台书院序》中更从地理环境与人文沾被互为影响的角度，比较岳麓与南台教化之盛。“意者衡岳之高，洞庭之深，地气固效灵欤；抑父兄之教，师友之化渐渍而然欤……安见今日之南台，不能及昔日之岳麓也。”[41]

宁乡地区的云山书院无论从规制结构还是在课士人数上均模仿岳麓、城南之规，其建筑分“东西各八斋，斋各十室，客生徒百六十人，院东半里许建奎星楼，楼三层高五丈，余循楼而西沩江横亘，桥曰步云；东岸护以亭两楹，左右展如翼”。[42]

冯鼎高《云山书院记》云其“山水之胜，无殊岳麓；斋舍之制，全仿城南”。[43]

湖湘书院模仿岳麓建构之规并不仅仅是从建筑学意义上来考虑的，而是更多地关注于对岳麓书院道德象征内涵的有效传承。故各地书院多因循“地以人重”的原则阐发建构书院的设想，这从大量书院碑记的行文规式中可以看出来。“地以人重”的命题在岳麓书院的重修碑记中本已有所反映，如元代吴澄《重建岳麓书院记》就曾云朱张二子聚游岳麓“同跻岳顶而后去。自此之后岳麓之为书院非前之岳麓矣，地以人而重也”。[44]吴澄解释说，修复岳麓“岂不以先正经始之功不可以废而莫之举也乎；岂不以真儒过化之乡不可以绝而莫之续也乎！”[45]明李东阳《重修岳麓书院记》中亦云：“以希所谓古人者庶几为兹院之重以为山光，若其程格条绪则存夫教与学，吾于吾乡大夫士望之矣”。[46]

而在其他地区书院修复的碑记中，对先贤过化之迹的率先颂扬也几乎成了一个历史母题。例如龙潭书院在湘潭县西南约120里，其地有朱亭，乃是朱熹讲学之地。裕泰《龙潭书院记》称：“朱亭为有宋贤儒朱张二子泊舟讲学处，邑人士先后建祠架阁，复建讲堂，因地名曰龙潭书院”。[47]王文韶《龙潭书院记》更是把朱亭神圣化而使之成为传播朱张道统的地区象征物。其《记》云：“朱亭为湘潭一邑之胜地，滨大河九疑衡岳蜿蜒，萃集灵秀所聚，土厚水深，生其间者率多沉毅雄博之气，以之邃于所修，磨切讲贯于朱张治己治物之功，学之十而得之一，庶不为迂拘濡缓而徒美其文辞以炫一时。”[48]王文韶更进一步强调“地以人传”而造成的道德濡化效果。他说“地以人传，提唱弗替”乃不仅是为了“以聚一时之英奇秀特。鼓舞甄陶，共

底于成，由其途者众而收其效者捷。”[49]而更是为了达于“黜浮崇实悉归于正”的境地。由此“天下治乱之机将文章之风会以为转移也。”[50]

刘崑《龙潭书院文昌阁记》则把书院传承道统之责放大为可溢出湘潭一邑的泛化模式。其《记》云：“愿学者教者相与追宋贤遗风，上承斗魁六匡之曜，其所关系独湘潭一邑乎哉！”[51]因此，“朱张会讲”作为一种文化资源，作为一个历史母题，已具有相当强烈的区域垄断倾向，以致于湘人在阐明构筑书院之动机时，必须先声明对“朱张会讲”的涵义拥有传承和解释权，否则书院课士的权威性就会有所削弱。

以上所述史实说明，某一地区如不是乡贤或名儒讲学过化之地，其书院教化内涵往往构不成区域文化霸权的要素。由是之故，如何唤醒和维持人们对乡贤过化功德的记忆就成为占有区域精神资源的重要方式。这又一般分为三种情况：一种情况是某地书院可能崇祀某类乡贤，只是此乡贤既不属于地域化儒学的宗师级人物，又缺乏官学意识形态的象征依据。第二种情况是某地书院拥有崇祀地域化儒学宗师的全套程序与机构，然而被崇祀之宗师并无在此区域过化宣教、播传道统的实际根基。如岭南潮州的棉阳书院，尽管其山长蓝鼎元大力推行朱子之学，却因潮州非朱熹过化之区而使棉阳书院无法成为区域文化霸权的象征。第三种情况是某地书院有可能崇祀的是地域化儒学的宗师级人物，此人物亦为乡贤或者曾过化其地。但此人物如果不曾入祀官学正统宗师之列，或无法如朱学那样拥有“地域化儒学”与“官学”的双重文化性格，其书院崇祀也就不能顺利构成区域文化霸权之象征。如岭南书院中广祀白沙之像，而白沙之学却始终没有成为岭南书院构建文化霸权的思想资源，其

中一个重要原因乃是在于白沙之学仅具有地域化之支流的文化价值，而无法如朱子之学那样既拥有官学的普遍泛化特征，又时以私学之宗的面目出现。

就湖湘一地而言，朱张崇祀作为一种主体象征符号而存在，并不意味着书院会排斥其他乡贤的教化传道功能，只是乡贤崇拜的性质尤需与朱张崇祀有前后传承的线索。[52]如衡山县西北紫盖峰下的文定书院，乡贤胡安国曾著书于此，故书院“中为堂祀公，配以少子宏，所谓五峰先生者。”[53]五峰先生胡宏是湖湘学派的创始人，与“朱张会讲”有很紧密的传承渊源。从地域分布上看，“湖南之地舂陵则有濂溪，岳麓则有南轩，兹院相距不数百里，遗风流泽相望而不绝”。[54]形成相互浸染影响的书院网络，崇祀乡贤的道德内涵也是相当一致的。故李东阳有言曰：

> 夫祭者学之所有事也，而其所为学岂独粢盛俎篚仪文度数之间哉？衡之学者读公之书，学公之学，固将亲羹墙于庙，貌思景行于高山，虽欲自画于道，亦有不容已者矣。[55]

至此我们可以感觉到，祭祀之事贯穿着一种很浓烈的历史道德承担的情感。有时为了接续此种情感，湖湘学人亦常推出新的崇祀时贤偶像，以此唤起士人对古典乡贤形象的回溯记忆。晚清湘人不断强化对王船山的崇祀仪轨，即是以“时贤”之思叠现“古乡贤”之魂的尝试。郭嵩焘在同治年间主讲城南书院时就曾：“于南轩祠旁隙地建立王船山先生祠，期以乡里先贤开示学者，知所归向。”[56]其借船山之祀回溯南轩学脉的取向相当明显。

光绪年间，彭玉麟甚至奏请改建船山书院以祀此“时贤”。其用意颇有振兴湘学以抗衡新崛起之其他区域儒宗之意。彭玉麟《改建船山书院片》中曾云：“当时海内硕儒北有孙奇逢，西有李中孚，东南则黄宗羲、顾炎武虽皆肥遯自甘，力辞征辟，然荐绅多从之游，著述亦行于世，名称稍彰。独夫之匿迹韬声，不欲身隐而文著，故世亦鲜知之者。”[57]于是，地方大吏与乡里士绅纷纷以开掘船山思想之精义为己任，以构成或者完善新的湖湘学统。如“学臣朱卤然既倡立书院，期讲明夫之之学。两江督臣曾国荃复将家藏所刻船山遗书三百二十二卷板本捐置书院，又捐助膏奖银两，嘉惠来学”，[58]彭玉麟自己也是因“亲读其书，私淑其人，敢不勉竭绵薄，力任重建书院之举”，[59]船山之学因船山本人的反清倾向而一直为清廷视为异端，而晚清时期船山作为乡贤偶像被重新推出以接续湘地传统区域祀典，并不是因为船山之学在精神层面上的叛逆成分重获湘地大多数士人青睐，而是其经世思想经过乡贤传统祀典的过滤之后能够有裨于事功治道。

这里实际上涉及到一个书院士人如何对待异端之学的态度问题。在上节我们已经分析过，从崇祀乡贤的角度而言，“朱张会讲”最初仅作为一次乡贤聚讲的学术事件而被湘人崇祀，但是随着朱学日益为官学奉为正统，“朱张会讲”作为区域性的崇祀符号日益成为官学在湘地推行意识形态原则的工具，从而形成了布狄厄（Pierre Bourdieu）所说的象征权力（symbolic power）。象征权力有把某种认知工具和现实的表达强加给弱势群体的力量。象征权力不但能确定或改变某种世界观，而且能确定或改变对世界所采取的行动，甚至世界本身。在一般情况下，人们对社会世界的认知和表达有多种多样的可能性，人们

可依据不同的方式来描述和构造社会环境，并自由选择分类原则。[60]如湘人既可选择朱张祀典，也可祭祀别的儒学宗师。然而，一旦官学正统势力强行介入，人们对符号的自由选择度就会急剧缩小。因为官学祀典系统会强加某种所谓合法的观察和分界原则给某一地区（如湖湘）。朱熹学统在湖湘一地能延绵如此之久，即是官方通过颁书赐额强行灌输其文化意志的结果。湖湘许多重建书院的碑记中常有许多措辞激烈的指斥异端之语，就反映了象征权力的统治是如何获得其强势力量的。裕泰就曾说过：

> 是以道一风同而天下治，教化既衰，制度屡易，人自为学，家自为俗，驰跅之士无所绳检乃放意肆志，始敢鼓其荒诞寥廓之言以惊世骇俗；又眩于奇品异物，荡于奸声乱色，惑于淫辞诐行，人无定志，惟利是诱……自来以道自任之士，当异端之兴，疾首蹙额，攘臂奋呼，为力明正学，彼异端者亦莫不渐就衰息”。[61]

排斥异端之举的一个方面当然是有赖于士人为维护书院正统的崇祀体系而进行严厉的符号斗争。李棠就认为祭祀乡贤“夫岂使诸生群居佚谈，剽窃章句，便游观为宴安之地而已。”[62]其目的是“诚欲成就人材，明乎圣贤大学之道，以求晦庵、南轩之所以教。学者之所以学，所以一道德而同风俗，盖籍是以风动之甚盛心也”。[63]裕泰更云：“余故以朱子致知穷理之说告而进之，以明正学息异端，为诸生望也。”[64]争夺崇祀符号的斗争，一方面发生于儒学内部的同室操戈；另一方面，儒教宗主与佛神崇祀之间的交锋也时有发生。如益阳龙洲书院在乾隆年间曾因为“僧代之以像，并供诸佛梵于其下，都人岁时赛会，儒

释奈杂”。[65]故知县冯鼎高“深以为非礼”，认为“东岳之神庶民不得越祀，至书院之设，所以重吾道兴文教也”。[66]而张南轩等“皆理学忠义文章之士，崇祀书院宜矣。岳为山灵长，即举之莫敢废，当别有庙祀。乃重修五贤祠宇，度书院外西偏隙地，别构僧院三楹。听其奉诸像焉”。[67]这是湖湘书院进行符号崇祀垄断的一个很典型的例证。

对先贤过化遗物之瞻仰，可谓是“道一风同”的一个重要内容。比如龙潭书院所处环境“若无朱亭上下百余里间左石鼓而右岳麓，皆朱张二子讲学地，其当时所为记言，勒在贞石，诸生盖往观之，其乐道之心或有奋然而兴者矣”。[68]追慕先贤遗迹，正是培植士人形成文化区域垄断心理的绝好途径。这与江浙书院崇祀先贤的情况尚有区别。江浙区域由于长期为人文荟萃之区，历史上的许多名贤硕儒皆涌现于斯，常常是一贤未没一贤又起。所以书院崇祀的乡贤名儒偶像相对而言很不集中。江浙书院祭祀过二程、朱熹乃至王阳明等宗师，也崇奉刘宗周、罗钦顺等名儒，后又广泛崇祀两汉经师。绍兴府府城有蕺山书院，为明末刘宗周讲学地，故祀宗周，山阴有旧稽山书院祀朱熹木主，但会稽的稽山书院则“置宗周主于其中”。[69]山阴的阳和书院还祭祀过曾为岳麓山长的张元忭，总之是崇祀对象既分散又多变，被崇祀之宗主的传承线索也不明晰。很难说哪一派儒学宗主在书院中能长期居于霸权式的主导地位。而湖湘书院的崇祀系统则相当稳定，基本围绕周敦颐——胡五峰——朱张会讲的传承线索逐次展开。

从地理分布的位置观察，湖湘书院对某一宗师之崇祀密度也是相当大的，仅永州府一地就有五所濂溪书院，一所紫阳书院，郴州也有三所濂溪书院，宝庆府则有两所。湖湘地区也有

几所崇祀心学宗师王阳明的书院。如醴陵县的超然书院，在康熙六年曾命名为文成书院，“以祀王阳明先生”。但此书院康熙四十年就恢复了原名，而且书院之名虽专为崇祀阳明而设，其内涵却仍不脱湖湘学脉的宗旨。张尊贤《文成书院碑记》曾云：“宏期待，定依归，而必以文成者何，以其曾棲息于此，仪范昭然，遗韵犹在也。”[70]而碑记下文接着又说：“遂足以发闽洛精蕴，绍孔孟薪传，及至戡定变难，勋名烂焉。”[71]文中强调承接闽洛之蕴与发挥事功戡乱之用，湘学遗脉迹仍是昭然可见。湖湘书院崇祀宗主保持相对的稳定，“朱张会讲”又使地域化儒学（张栻之学）与官学形态（朱学）得以进行有效的衔接。这些独特因素的综合作用大大加强了湖湘士人在意识形态控制方面的威慑力量，而不会仅仅使书院成为学术流派的聚散之地。

湘人传统之风一直讲究的是所谓“政学相贯”，不鼓励进行没有政治运作根基的纯学术研究，这也体现在书院教学过程中。有的书院碑记明确说明：“政学同条而共贯，是为体用之全。若政不本于学术，杂霸之政也；学不施于政事，无用之学也。学废政弛而异端遂横，古者政与学相因而相辅”。[72]“学体政用”的思想不仅贯穿于拥有上百年历史的湖湘传统书院中，而且更体现于一些出于特定政治目的而专门修筑的祭祀型书院中。

晚清许多地区曾为祭奠在太平战争中阵亡的将士而构筑了一些纪念性祠堂，并常在祠旁增建书院以纳阵亡将士之子弟就读其中。这些书院的特点乃是更为突出湖湘书院“政用”的方面，“学体”方面的作用则常湮没在其政治事功纪念的巨大阴影之下。比如求忠书院之建就有赖于对阵亡将士之祭祀系统的日益完善。《湖南通志》载称：“咸丰四年，巡抚骆秉章据郡绅曾国潢等呈称，军兴日久，殉难者多，欲求忠臣，宜培忠裔，疏

请另建书院，额曰求忠”。[73]从兴建书院的动机到题额，都反映出此书院设置的非学术化特色。甚至书院建设的资金也并非如传统书院那样由地方官府拨给或乡绅集资而成，而是由“各路统兵将帅偏裨等捐资，及厘金、盐茶、东征三局提款兴修”。[74]

求忠书院之设虽以追慕晚清阵亡将士为其祭祀的主干系统，但仍可与历史上尊崇乡贤的区域传统联系起来。李元度《求忠书院记》中曾视“求忠”的祭祀功用为古典乡贤崇拜的自然延续。而且把晚清湖湘士人投笔从戎之群体现象亦归结为先贤祭祀系统的潜移默化。《求忠书院记》曾详述祭祀系统的演化与士人群体行为互动之关系。其记曾提到朱熹特建五忠祠于城北“祀晋湘州刺史司马闵王承等五人”，南宋灭亡后，知潭州兼湖南安抚使李芾等五人“或阖户靖难，或捐躯殉城”。李元度感叹云：“其时去朱子建祠之日裁八十年，夫非大贤表彰节义有以感厉而兴起之欤”。[75]初步揭示了祭祀作为政治符号的历史魔力作用。其记又云：道光二十四年，湖湘士人重建朱子五忠祠于城南书院妙高峰，续祀明代督师何腾蛟、巡抚刘熙祚等五人，称前后五忠祠，“亦由行朱子之志也”。[76]祠成六年以后，太平军攻入湖湘地界，江忠源、罗泽南、李续宾、王鑫、胡林翼等人皆死于战事，“守土吏疏请别建五忠祠于城北荷花池左以祀之”。[77]又隔数年，再增祀李续宜等人“遂广为十二忠祠，前后死事弁勇各附祀于其主帅位下凡万有余人。”[78]

湖湘以书院讲文之地祭祀因军事之功而死难的先贤，这无疑是一个极为特殊的历史现象。在别的先儒过化之区似乎有些不可思议，因为书院乃儒生文士聚课之所，非悍将弁勇习武之地。尽管如此，书院崇祀阵亡将士亦完全有其区域性的历史依

据，因为祭祀对象中不乏以书生领军者，而学术与事功两个概念本来在晚清湘人头脑中就很难区分清楚。因此，求忠书院祭祀系统的特点显然并不在于其以军伍之人为崇祀目标，而在于我们能由此透视出湖湘地区士人亦文亦武的特殊文化性格。求忠书院实际上不过是晚清湖湘士人群体表现其事功业绩的政治符号而已。无论崇慕先贤之类别如何不同，其有裨于世风政教的示范作用则是与传统书院相一致的，其有别于传统书院作用之处乃是在于，它从符号资本的意义上确立了由非科举正途之径步入封疆大吏之门的有效性。因为没有一个区域的士人能如湖湘儒生那样通过非正途的手段在如此短暂的时间里凝聚和获取如此大的权力。湘人普遍认为事功的浩大、权力的凝聚与乡贤的崇祀有很深层的关系。李元度就曾经认为湘人的冒死赴难与乡贤祭祀的作用有关，他说湘人“平日读书谈道谊，讲求有体有用之学，故能出捍大艰，获济然后知朱子肇建五忠祠，实大有造于湖湘，其关系与岳麓、城南两书院等，后人赓续而增祀之，并有功人心世教，而近日诸乘时效忠者，皆昔贤之风声所起也”。[79]

对于死于战事之乡贤的祭祀不仅表现在对逝去之人的尊崇上，而且还表现在对他们既有之权力的潜在传承上。因为被祀之人已不仅是一群拥有学理教化意义的道德符号，他们还是权力凝聚的象征。所以求忠书院“规制视岳麓、城南不少让，……谓求忠臣必于孝子之门也，夫学者为忠孝而已矣”。[80]先学为孝子，后仿作忠臣，求忠书院构筑的初衷无非是想在这些名将子孙的身上再模铸出他们父辈的煌煌之业来。这种思路看上去显得有些浪漫而不切实际，但只要我们想一想传说中“无湘不成军”这句话，就会深深体会到此思路形成背后包含着的其实并

非仅仅是奢想和虚言，而是有相当深厚的湘人气质性格乃至文化背景在起作用。

湖湘之地除了求忠书院属集资兴建之外，还有一些纪念性质的书院由湘系名将亲自筹建，其传承先贤之旨趣更为明显。如胡林翼在益阳创设箴言书院就是为了纪念其父胡云阁，书院亦取其父《弟子箴言书》中之“箴言”二字命名。胡林翼《箴言书院记》云：“林翼读先宫詹弟子箴言书，谨追述先宫之志。作箴言书院于邑治之南。……”又云：“先宫詹独以有宋诸儒之学力践诸其躬，盖所谓卓然不惑者。今日四方盗贼起，疆事日益衰，天下扰攘兵革之间而学士殆于废业，然人不知学则乱之生将无日可已，将欲弭天下之乱，终必自正学术培人材始，林翼思从事于此以绍先宫詹之志”。[81]在箴言书院兴建之际，湖湘军伍之人显然多已渐及高位，也就是说尚不乏“政用”之资本，只是欲弭大乱，“政用”之资如无“学体”的根基作支撑，很易流于一介武夫，尽管湘人常使学体 政用相贯为一事。曾国藩《箴言书院记》云：“崇实而黜华，贱通而尚介，循是不废，岂惟一邑之幸。即汉之十四家法，宋之洛闽渊源将于是乎在。”[82]曾国藩认为箴言书院之建应承绍湘人的祭祀传统，只是更为强调崇祀乡贤的“学体”功用，也就是追溯湘人权力得以凝聚的学术资源。

总之，湖湘以“岳麓”为核心构成的书院网络，与其他地区书院的最大区别可概述为，它在晚清基本上已不是依赖于学术研习的名声而显扬于世，而是一个政治权力凝聚的象征符号。咸同时期凡是从湘地书院肄业而进阶至高位者，大多以军事功名显赫一时，或成为政坛角逐的风云人物。湘地“以书生领军”的模式之所以能够迅速形成，端有赖于湖湘书院中介作用

的发挥。

第四节　符号资本如何转化为权力

前两节已经分析过，湖湘书院由于长期崇祀单一型的区域学派偶像，故其祭祀系统的传承脉络显得相当清晰，基本围绕着朱张会讲这个象征符号依次展开。以后崇祀的偶像也基本被视为朱张会讲模式的放大。朱张会讲几乎成为一条被施了魔法的界限、一道高峻的闸门，其他学派很难在精神层面上真正逾越其控制，而占据湖湘书院之讲坛。

朱张会讲在湖湘的意义由此已绝非“私人学术交流”一语所能概括，它也绝不仅仅是某个区域纯粹“道德偶像”的象征，而是湘人获取政治权力的先贤形象资本。我们知道，一种政治权力的获得必然伴随着某种强势意识形态的支持始能完成，否则政治权力就缺乏精神上垄断他人的能力，也使被控制的团体缺乏政治凝聚力。“朱张会讲”作为一个象征符号，朱熹一张栻实际上已经代表了精神形态的两极。朱学从元代起就已由地域化儒学的民间形态过渡至官方的正统核心思想形态；而以张栻为代表的湖湘之学则基本以地域化儒学的基层形态存在，至少是处于官学垄断的边缘地位。这样朱、张之间自然会形成某种精神上的张力。“朱张会讲”作为偶像符号也具有文化上的两面性格，它既能使官方意识形态通过书院祭祀方式贯穿于湖湘士林之中，亦能使这种官学渗透仍多少具有一些民间化的地域特征。仅从官学意识形态向湖湘地区的渗透角度来讲，朱张会讲就起了很重要的中介作用。

席尔斯（Edward Shils）认为，一种“意识形态”常更多地强调同社会中其他看法或他种意识形态的区别和不相关性，非常排斥在其信仰上的创新，并且要么否定那些实际上已存在的创新本身，要么否定其重要意义，而且接受并传播含有强烈的感觉性隐喻。对于其接受者来说，完全的恭顺是必需的，而且这种恭顺被认为是基本的、律令性的，应该完全渗透到其行为之中。[83]“朱张会讲”作为象征符号就能起到以上作用。它既能以书院为核心组织起学林士子归属于朱张精神感召的氛围之内，又能以符号隐喻的形式建立起强大的精神权威。以排斥对异端偶像的崇拜和异端思想的传播。

我们注意到，曾于书院中就读的湖湘学人不喜欢从学理上深究与其他区域学人在学术研究方面的思想差异，而是更多地在论证过程中围绕着“朱张会讲”时早已形成的既定原则作为衡量对方学术思想优劣的尺度。在湘人看来，拥有了“朱张会讲”的基本原则作为历史依据，就如同掌握了某种稀缺的物品一样，“朱张会讲”完全是被作为符号资本（symbolic capital）而被使用着，这就决定着湘人在有针对性地阐发湘籍先贤的思想时，并不把对方视为学术上平等的辩难对手，而总是希图把湘学思想作为能包揽一切的正统观念强加于其他学术群体。比如湘籍学人刘蓉攻“心学”为异端，就不仅仅是从学理的角度切入，以比较其与湘学的优劣，而是在道德评判上另立了一个争论尺度。

在《复曾滌生侍讲书》中，刘蓉曾攻击“心学”之非云其：

以名节忠义为粗迹而不事躬行，以诗书礼乐为陈编而无庸诵法。私意既盛，诡道相蒙，傲然自谓足以超千圣而迈百王矣。其于圣贤之训，事物之理，虽其归万殊举，不难以心为范围而笼罩之，虽或离乎经叛乎道，而莫之辨也。

其于伦类之等，庶物之繁，虽其变万端举，不难以心为权衡而低昂之，虽或渎于礼，悖于义而不之顾也。[84]

上述的攻击心学之辞，系从道德领域而非从学术取向评判本属于江浙之地的阳明学派。这与江浙晚清考证学者基本由学理角度讥讽王学之空疏亦有不同。晚清湘籍学人论学的特点之一是尤善合“学问”（主要指思想语言层面）与“治道”（主要指行为）为一体，以践履之术体现学问的深邃与博大。这与江浙考据学人性格中的非道德主义倾向亦有所区别。我们可以再看一段刘蓉对考证学家的评价。刘蓉在评述汉学之优劣以前曾经有一段评论习宋学者的文字，其文云：“世之为宋学者，病在隘陋无识，拘滞而不达于理。至其行己立身去就取舍，必致严于礼义之辨，兢兢不敢少过，则犹庶几君子之操焉。道虽未济，学与行尚出于一也”。[85]

耐人寻味的是，刘蓉仍是从道德与行为之关系的评判视角衡量一个宋学者达于“理”之境界的水平，认为学与行如能达于一致，即能使道德有所用，如仅以学为止境，则道德必无所用。这是比较典型的湘学观点。再看下面一段评论：

至为汉学者乃歧而二之，阿世谐俗，漠然不知志节名义之可贵。学则吾学也，行则吾不知也，世亦遂无以行谊责之者，以为彼特为名物度数之学以资考证而已，不当以道义相苛。……学术坏而人心风俗随之，其为害有甚于良知顿悟之说，猖狂而自恣者矣。[86]

这段话前一部分看上去倒是深得考据之学真味，其集中攻击的一点仍是“汉学”割裂“学”与“行”的关系，而且在考证“名物度数之学”时，不以探寻道德人伦之旨为归依，而以

究心原本为道德实现之具的典籍诂训为主。

湘籍学人治学讲究在道德上“原植其本”。所谓“成仁取义为世完人者，亦岂无本而致然哉，彼其忠烈之操固已根乎天性”，[87]而操守形成之源头在于“诵法圣贤，讲明乎道义彝伦纲常名教之训而身体之者，”[88]以致“一旦殉国赴义，视死如归。”[89]这种道德践履精神强调“渐进”而不讲“顿悟”，学术经过此“原植其本”的价值过滤，常常变成政治践履的工具而基本失去其独立的价值。湘籍曾经由书院出身的名人中不乏“重德而不重才”者，自己在修身寡欲方面也往往达到了过于苛刻的程度。如曾国藩曾明确视“德”为体，“才”为用，以致于认为：“德胜才谓之君子，才胜德谓之小人”。[90]“德若水之源，才即其波澜；德若木之根，才即其枝叶；德而无才以辅之，则近于愚人；才而无德以主之，则近于小人”。[91]

曾国藩在总结自己的政治生涯得失时，多次表示宁以“愚人”自居。他曾说：“世人多不甘以愚人自居，故自命每愿为有才者，世人多不欲与小人为缘。”[92]曾国藩在长期的治学与军旅生涯中，“观人每好取有德者”。[93]在面临“德”与“才”的选择时，曾国藩则宁可取其前者，认为“二者既不可兼，与其无德而近于小人，毋宁无才而近于愚人。自修之方，观人之术皆以为衡可矣”。[94]曾国藩所言之德才关系，可能颇类似于古人常说的所谓士人“先器识后文艺”的立身之则。但是在湖湘文化的特有氛围之内，湘人群体观念中的“德才之辨”实际上蕴涵着比其他地区更具强势的文化霸权涵义，并构成了书院祭祀系统所产生之象征权力的深层思想背景。至于其构成思想背景的强势程度有多大，我们可以举以下数条史例做些分析。

首先我们可以看一段刘蓉《颜扩安种花说》中的文字，其

文云："吾见子之花木日荣而子之生理日悴也。抑吾闻之召公之戒其君曰：玩人丧德，玩物丧志。夫志之藏于心者微矣，而苟有所系累于物则梏亡随之。况乎声色货利之环吾前者，且迭出而不穷也。呜呼！危哉，其足以夺吾志而丧之者，独此瓶花缶草之为累乎哉"[95]。这是一段对"种花"一事所发的独特感叹，虽谈的是赏花玩物之累，而其潜在的意识形态话语乃是在于说明，从道德层面上讲，没有什么纯粹的"赏花""种花"行为，"种花"在湘人眼里完全是一种心理道德操练。如果在赏花时不思往观赏对象中注入某种道德自悟的理性情感，赏花就有可能被划归为"异端之举"，至少按湘人的特有标准衡量是处于一种心理上的危境。

我们不妨再来看一段王代功《湘绮府君年谱》中所述罗泽南的故事。《年谱》载称："先是湖南有六名士之目，谓翰林何子贞、进士魏默深、举人杨性农、生员邹叔绩、盐生杨子卿、童生刘霞仙，诸先生风流文采，倾动一时。李丈（篁仙）乃目兰林词社诸人为湘中五子以敌之，自相标榜，夸耀于人，以为湖南文学尽在是矣。后以语曾文正公国藩，时罗忠节公泽南在曾幕中居恒讲论，以道学为归，尤恶文人浮薄。一日李丈（篁仙）于曾所言五子近状，罗公于睡中惊起问曰：'有《近思录》耶？'李闻言勃然，曾公笑解之。"[96]

这个故事给人的印象是，在湘地主流学人中似乎不容于吟花弄月之纯粹诗人的存在。此段故事倒并非完全指称湘人喜以"道学"统驭"文学"，魏源、邹叔绩、刘蓉等亦并非如文中所暗示的那样皆为空谈虚论之辈。我们关注的是这段文字颇能从侧面反映湘人以道德自律的特殊性格，因为"先器识而后文艺"作为古训在任何地区恐怕都无法像湘人这样，把一种如此

特殊的情感自律贯穿于本不需以道德标准来衡量的客体对象中。由此也可看出，区域文化霸权对湘人思想的垄断，有可能以更为强烈的方式表现出来，这当然仍与书院的训练方式和课士取向有关。

在《岳麓学规》的有关条款中，与束身寡欲相关的道德修炼内容往往要占去相当大的篇幅，如房逢年、李文炤、旷敏本所订学规或学箴中都拥有近乎繁杂的身心约束程序。其中从服食是否俭素，到是否时常省问父母，规定得相当仔细。王文清《岳麓书院学箴九首》四言诗中甚至具体阐明书院诸生如何在自律意义上处理好“偶游诗赋”与“道德践履”的关系。第九首诗中曾云：“岂无虚车，偶游诗赋，骚耶辨耶，亦李亦杜。维三百篇，风人之祖。勿写佚情，名教是辅”。[97]此诗中虽然没有禁止书院课读之人习作诗赋，却不容其承载纯粹的闲情逸致，强制使士人之情感负担起过于沉重的政治道德使命。如果对比一下前文提到过的周嘉缃在《岳麓书院新构东西二亭铭序》中对筑亭之道德动机的阐释，我们就不难感悟到，湖湘书院作为一种符号资本的外化形态，是如何从建构规制到课士内容逐步蕴积起其强大的政治道德感召力的，也由此不难理解，湖湘士人是在什么样的区域时空范围内构造其颇为独特的世界观的。

以上我们关注的主要是书院外在祭祀体制与内在课士训士之规构成的符号系统对湘籍士人思维取向的影响。伍德赛德曾认为，在地方乡贤祭祀方面的长期不一致，使得一些书院结构的变革者，希望不是通过社区宗教或者依靠过去古老的文化幽灵（cultural apparitions）来加强书院控制，而是通过组织和扩充一些条规来恢复书院的生气。[98]如陈宏谋就采取面对面课试的方法，创造一个相互切磋的环境，也增加了学生之间的相互

竞争。在实际情境中，祭祀系统树立的诸般乡贤偶像在湖湘是比较单一化的，湘人很少在乡贤祭祀的选择上无所措其手足，所以基本不存在伍德赛德所说的问题。学规和祭祀偶像最终构成了书院作为政治象征的内外两个层面。

这里尚需解释的另一个问题是，为什么晚清湘籍士人多能通过非正统渠道进入政治上流阶层，并相继以群体规模的方式凝聚其政治权力。在一般情况下，基层士子如若想进入仕途，必须面对科举制的逐层筛选，否则很难登堂入室，进入权力的高层。而咸同以后创造出了“中兴将相，什九湖湘”之局面的湘籍儒生，很多人却是逾越了其他区域儒生必须经过的入仕程序而直接位极人臣的。这可以从湘人的诸多事功表现中得到印证。如左宗棠、胡林翼、罗泽南等湘军中坚人物虽均有较低功名，但经正常渠道却很难步入仕途。咸同时期的湘人中既有弃诗文而就兵书者，如何应祺《王壮武公传》中描述的王鑫：“年二十四为县学附生，是时天下嬉婾无事，士必以文词相贵显，公独抑塞悲慷，……求司马孙吴书毕读，读竟皆得其解。”[99]又有视科举为儿戏者，如刘理衡“儿时即不好弄应童子试，府县考名辄前列而卒不售，人或惜之。君曰：学非为试也，吾特试不售耳，吾惟毋负吾学，何愠？”[100]

湘籍学人不仅自己常轻视科举之学，即使在教育子女时亦常直言科举之弊。左宗棠在给其子左孝威的信中曾云：“人生精力有限，尽用之科名之学，到一旦大事当前，心神耗尽，胆气薄弱，反不如乡里粗才尚能集事，尚有担当。试看近时人才有一从八股出身者否？八股愈做得入格，人才愈见庸下，此我阅历有得之言，非好骂时下自命为文人学士者也。”[101]其他区域的晚清士子中鄙视科举者不乏其人，如江浙名士戴望、李善兰、华

蘅芳、世芳诸辈，均长期隐匿不出，诗酒唱酬，不务科第之事。然大批湖湘士人却恰恰未恃科名显扬而入仕，并非终老于布衣。以致晚清从通都大邑到烟村鄙里，“莫或无有湘人之踪”，这在中国历史上几乎是绝无仅有的奇特现象。产生此历史情形的因素自然非常复杂，仅就思想层面而论，就有其相当特定的历史原因。

前文已经分析过，湖湘士人思维的源头可由“朱张会讲”的崇祀中映现出来。但朱熹与张栻之学从政治垄断与学术分野的对峙角度而言，在元代以后已基本分属两极。即朱学已是官学意识形态话语的主要传输者，张栻之学则基本仍属于地域化儒学流派的一个分支，尽管这种区分不可能是绝对的。所以受湖湘之学深深影响的湘地士人，其思维与行为必然呈现出湘地的独特色彩，而且与朱学的正统模式多有区别。比如与朱熹把“理”视为形而上之本体，并进而使之转化为抽象性的道德律令规范有所不同。湖湘学人多以“心”“性”“仁”等范畴为宇宙本体，如胡安国视“性”为最高本体，甚至在本体论结构中取消了“天”的位置。朱熹推崇的“理”在他看来只能内摄于“性”的控驭之中。在《春秋传》卷三中，胡安国云：“元者何？仁是也，仁者何？心是也。”[102]胡宏更言：“大哉性乎！万理具焉。天地由此而生矣。世儒之言性者，类指一理而言之尔，未有见天命之全体者也。”[103]

一般来说，湘学体系虽承袭了二程、朱熹之学的较多成分，然而在思维气魄的宏大和缜密方面绝不如前者的深奥与玄渺。湘学虽屡屡把“心”“性”“仁”等抽象范畴推至本体形而上地位，却始终未脱离对这些范畴的感性把握。湘学中的“性”等范畴不具备如朱学之“理”那般绝对化的客体意义，却也绝不

是如“心学”所云的那样只是主体认知感悟的多重哲学符号。湘学不会把“心”“性”等本体范畴膨胀到能遮蔽“理”之作为道德律令实施的程度，而是以“心”“理”等概念作为主体依据去体证客体“理”的存在。因此，对“道”之体验并非完全是一种涵咏自证的心理修炼过程，而且应是一种以客体之“理”为对象，由人道回溯至天道的道德践履过程。按照湘人的思路体味，“理”与“心”“性”等概念既可在本体论上达于某种内在的统一，又可被赋以相当感性化的内容。胡安国和其弟子有一段对话很有意思，其文云：“吉甫尝问：‘今有人居山泽之中，无君臣、无父子、无夫妇，所谓道者果安在?’曰：‘此人冬裘夏葛、饥食渴饮、昼作入息，能不为此否?’曰：‘有之’。曰：‘只此是道。’”[104]“道”涵于日用伦常之中，体道之径必然包涵有力行的手段，这样心灵的体验就与“道”的实施结合了起来。

把本体意义上的“仁”感性化，即所谓以“知觉言仁”而不是使“仁”变成绝对的本源客体，可以说是湘学思维的另一特征。胡宏有论云：“士选于庠塾，政令行乎世臣，学校起于乡行，财出于九赋，兵起于乡遂，然后政行乎百姓，而仁覆天下矣。”[105]“仁”体现于有形之物中，按朱学的正统标准衡量，这可能是一种相当不严格的儒学观念。如此述“仁”，很易模糊形而上、形而下的界限。有的学者把它概括为“以用言仁”。

“以用言仁”的思维特征在湘地书院教化中也屡有体现。张栻在《潭州重修岳麓书院记》中认为：“仁，人心也，率性立命，知天下而宰万物者也。”[106]表面上与后来的“心学”观念十分接近。故朱熹曾委婉批评道：“岳麓学者渐多，其间有气质醇粹，志趣确实者；只是未知方向，往往骋空言而远实理，告语之责，敬夫不可辞也。”[107]然而张栻仁论与心学述仁之别乃是在于，张

栻仍认为心的运作必须对象化于物，而不完全是一种无关客体的纯粹心理体验，这与陆王学派“吾心即是宇宙”的观念当然不可等而观之。在《孟子说·告子上》中张栻曾云：“思其所以然而循天理之所无事，则虽日与事物接而心体无乎不在也。”[108]其意似指心体虽无乎不在却与客体紧密相连。

落实到某个地域氛围而观，中国文化特别是儒学的具体运作过程，并非如铁板一块地由某几个正统官学派别的思想单独完成，它必须通过一些具有民间意义的思维中介使之具体化。湖湘学派关注于日用伦常的取向实际上就起着简化官学思维，从而使之日趋于世俗化的作用，最起码湘学能够化解朱学玄妙之理及其相关律条，并使之演变为具有相当可操作性的世俗道德律令。湘人行事讲究的是步步履到实处。曾国藩曾有名言曰：“不行驾空之事，不谈过高之理。”湘人践履力行的事迹前人已做了大量研究，此处不必赘述。本章着意探究的是，湘人颇为世俗化的道德践履言行是否完全吻合于正统仕途的要求？如果不完全吻合，从制度功能的角度而言，其与正统入仕程序异途的背景是什么？

正如前文所述，“朱张会讲”作为文化象征符号内涵有一种正统官学与地域化儒学冲突的微妙张力。这种张力发生的思想本源大致反映在朱学与湘学对本体论和工夫论的不同诠释及其功用理解方面。晚清湘人对科举功能作用的普遍拒斥，亦可以视为“朱张会讲”内在张力的曲折反映。因为朱学是科举课士的主干依据，讽议科举虽然是对官学取士程序的总体拒斥，却也间接映现出“朱学”与湘学在化民成俗程度方面的差异。裕泰就曾评论道：

盖晚近之士专尚帖括，有置六籍之文而不诵说者，又

或徒为文词之士，以钓声誉干进取，而于仁之本，义利之辨，圣人所切切焉于伦常日用之间者，皆为迂阔，薄为常谈，忽而不讲。故其德不足以化之，其行不足以式之，其学又不能博通古今，究天人事物之理。……甚者或逃儒于墨或阳儒而阴释，安望其教于家化于乡。出而从政，又以不学之人而治不教之民，嗟呼！此邪僻之所由炽，犯上作乱之所由繁。岂非学术之无本而为人心风俗之转移也。[109]

此语喻示着科举终因远离日用伦常之道而未必对纯化基层乡俗有利。细观文中之意，基层"乡学"与"科举"已未必是同一层次上的概念。宋明以后的科举是地域化儒学官学化、制度化的产物，其内容长期恪守刻板的机械式规条，基本上是整体主义式的运作结构；科举课士程式不会考虑不同区域士人的性格、气质乃至所受地域传统思维的影响。而书院之类的乡学教化则往往拥有强烈的区域性特色，并不能与科举之学叠合为一。"乡学"（这里主要指书院）的课士内容中包涵着许多感性日用伦常之道，而且这些拥有区域性格的感性原则能通过祭祀与课士手段在地区间传承。它们并非由科举的刻板原则所能涵盖。所以，"科举"与"乡学"的对峙，其本质应是地域化儒学与官学之间内在冲突的反映。故晚清尤重日常政治践履又深受湘学思维熏陶的湘籍学人，往往不可能从跻身于科举仕途入手去凝聚其权力，而只能在乡学的构成形式之一——书院中磨砺自己行将出鞘的治世之剑。

循此思路而论，各个地区的知识群体都有可能站在"乡学"的立场上拒斥科举之学，只是评判和衡量的尺度并非一致而已。江浙学人往往喜从复原两汉圣贤形象和重构经学规范的角度去攻讦科举之非。这与湘人攻驳科举缺乏事功层面上之道

德实用性的观点自然不可混而观之。湘人在书院中深浸于日用伦常之道，讲究以明快直捷的力行途径直逼“理”的境界，常常不屑于拘守科举官学教条。这使得多数受湘学熏陶的湘人群体一度在咸同以前被摒于正统仕途之外，其治世经略往往得不到发挥。但是晚清咸同年间颇为复杂的内忧外患格局，却为湘籍学人通过书院网络等非正途手段凝聚权力提供了极为有利的社会运作空间。比较概括地分析首先是晚清军队系统如绿营等已趋于衰朽，承担不起抵抗太平军的基本职能。地方主义式的团练纷纷崛起，成为御敌保土的变通军事手段。有关这方面的情况，罗尔纲、孔斐力等人已做过非常详实的研究。[110]这里需要特意点明的是，“团练组织”作为地方主义兴起的中介渠道，无疑就是湘籍学人在科举正途之外凝聚权力的重要行政单位。“中兴名将”中有相当一部分人如江忠源、罗泽南、曾国藩等就是以办团练为进身之阶的。其次我们的研究结果表明，书院作为权力凝聚的文化象征符号，为湘人群体在咸同以后顺利步入政坛提供了潜在的文化资源和思想背景。

湘地书院中究心于日用伦常之道的湘学传统，也使湘人在西学大潮的冲击下，洞悉与把握变局的能力似略高于邻近区域。他们比较敏锐地意识到引进工艺之学等实用技术在军事战争中的作用，并迅速予以实施。王先谦就曾指出：“中国之学期明道而习为空谈，西人之学尚制器而事归实用。”[111]并且清楚地感觉到“夫工艺之学形而下者也，与中学之形而上者古今殊途，本非治世之要务，然而处交通之世局，挽既倒之狂澜，欲不从事于此，其势不能”。[112]曾国藩、左宗棠等湘籍封疆大吏率先兴起以引进西方器艺之学为主的洋务运动，其起始动机的思维本源完全可以追溯至书院教学方法之熏染。与此同时，湘人由于拘

泥于对日常之道急功近利式的关注，又使其对西学成分的提取经常是浅尝辄止，并不喜深究于器技背后的原理结构和思维远源。最明显的例子莫过于所谓“知创不如巧述论”。在江标整理编纂的《沅湘通艺录》中，有一篇宁乡人唐光晋撰写的课艺文，其标题即为“知创不如巧述论”。文章开头是这样写的：“天下事莫难于创，莫易于述。今泰西各国制造精巧，人皆骇为神奇，以为其心思材力，非中国之人所及也。岂知其所以精巧者，非由于创而由于述乎”。[113]

上述观点具有相当典型的功利主义色彩，颇能揭示一般湘人之心态。西艺在湘人视野内只是“可述”的工具，而不是具有原创性的科学规则。文章又云：“乃中国古时智巧之士多所创造而其法不传，西人传其法而反驾乎其上，此岂中国愚而西人独智哉？盖中国每尊古而薄今，视古人为万不可及，往往墨守成法而不知变通，西人喜新而厌故，视学问为后来居上，往往求胜于前人而务求实际，此西人之胜于中国不由于创而由于述也。”[114]

以上文字造成了一个“概念偷换”的效果，仿佛西人并没有“原创性”而只有“转述成法”的能力，而且这种能力是西人优于中国人的最佳长处。此文的论述范式颇能透露出湘人的实用心理。他们认为，中国的新学改革不必具有其新奇的“原创性”，因为古圣贤的头脑中早已蕴藏有近代西学的原型思维模式，故“知创不如巧述”，利用西人现成技艺就等于重述和发掘古人的伟业。这类工具主义式的，带有某种帝国中心味道的独特命题，自魏源到左宗棠以来一直以“师夷之长技以制夷”的语式被反复重述着。这固然为湘人御敌之策提供了直接的理论工具，却也显示出湘人思维方法的一个显著特征，即他们不可

能像江浙学人那样去穷究于自然科学方法论的原创内核，而只是想把自然科学的外化部分，诸如器技之学之类的内容，转化为政治权力运作的工具和手段。我们由此多少可以理解，为什么在咸同以后湘地政治群星灿烂耀眼于苍穹的情况下，却始终难于在其中发现一颗较为纯粹的学术或科技之星。江浙区域的情况则恰恰相反。

最后需要略加说明的是，咸同年间崛起之湘人群体，往往通过书院网络加强相互之间的认同关系。湘籍学人中常常出现父子前后肄学于同一书院的局面。如左宗棠之父左观澜曾读书岳麓书院，左宗棠则先入城南书院，后入岳麓湘水校经堂，胡林翼之父胡达源为岳麓山长罗典的学生。据《湘学略》载称："益阳胡宫詹云阁（达源）先生讲业岳麓时，受业于山长湘潭罗鸿胪慎斋之门，获闻宋儒者之绪论。"[115]曾国藩的思想就深受胡达源的影响。在《箴言书院记》中曾称："少詹事益阳胡云阁先生独为老师祭酒，乡之人就而考德稽疑，如幽得烛，众以无陨……少詹君晚而撰《弟子箴言》十四卷，国藩实尝受而读之，自洒扫应对以暨天地经纶，百家学术，靡不毕具，甄录古人嘉言，衷以己意，词浅而旨深，要使学者自幼而端所习，随其材之大小董劝渐摩徐底于成而已。"[116]许多湘籍名人之间世代往来也很密切，如左、胡两家就是世交，当胡达源、左观澜读书麓山时，胡林翼、左宗棠几乎同时降生，两人曾举酒相庆。左宗棠《祭胡文忠公文》云："我生于湘，公产于资，岁在壬申，夏日、冬时。詹事、文学，读书麓山，两家生子，举酒相欢"。[117]这也为胡林翼、左宗棠两人以后的友谊打下了基础。《胡文忠公政书》中曾载胡林翼语云："林翼之先人与先生（左宗棠）之先贤交最厚，林翼与先生风雨联床，彻夜谈古今大政，前后十余年。

林翼曾荐于林文忠公，文忠一见倾倒，诧为绝世奇才。”[118]

湖湘书院中有影响的山长与后来成为“中兴名将”的许多学生之间的关系，也是构成权力凝聚的一个要素。湘地书院有一个传统，其山长聘任基本以本籍士人为主，很少聘用外地儒师。如《民国醴陵县志》中曾载有《渌江书院山长表》，共录有山长 51 人，除一人为黟县人外，其余皆为湘籍学人。除三人籍贯不可考外，其地区分布情况是长沙 15 人，湘潭 10 人，善化 5 人，安化 3 人，攸县 1 人，湘阴 3 人，衡山 2 人，益阳 2 人，宁乡 1 人，浏阳 2 人，萍乡 2 人，醴陵 1 人。[119]山长聘用本籍人有利于在书院就读的湘籍学人形成传承湘学的关系网络。如左宗棠为城南书院山长贺熙龄的学生。唐鉴《御史贺君墓志铭》云：“君掌教城南，辨义利正人心，谕多士以立志穷经为有体有用之学。”[120]左孝同《先考事略》亦云：“时山长善化贺侍御熙龄宿学名儒，其教诸生诱以义理经世之学，不专重制艺帖括，于府君尤加器异，后府君上贺公书有十年从学之语，盖从游最久也”。[121]再如欧阳厚均主教岳麓达 27 年，其门下弟子中后来成为“中兴将相”的就有曾国藩、刘蓉、郭嵩焘、胡林翼、左宗棠等人。故有人称这批大多肄业于湖湘书院的人材群体为“理学经世派”。[122]由此可见，书院不仅是晚清湖湘士人在科举正途之外接受地域化儒学熏陶，以磨砺修炼其身心道德的传统场所，而且是湘人经世派集聚力量，以便在乱世中获取权力的符号象征。

艾森斯塔德（S·N·Eisenstadt）认为，“中国的意识形态假定，正当的文化与道德行为，能够自动地解决一切社会实际问题”，[123]所以文化群体和机构就特别显得重要。儒生与绅士的结合，作为社会流动力量所发挥的社会整合效应，抑制了中华

帝国整体性变迁的可能性。就湖湘一地的士人群体而言，其历代崇信的湘学模式，通过书院象征性符号的聚敛放大为湘人经世集团的普遍行为准则，在清帝国的夕阳残照之中抹上了极为浓重的一笔。真可谓是“成也萧何，败也萧何”。湖湘书院作为正统科举仕途之外的象征符号，与湘人实力派崛起的区域特色相对应，而成为地方主义凝聚权力的文化资本。在为清帝国蕴育出一批中兴名臣之后，却同时也为其衰亡提供了一幅悠远却又现实的文化背景。这其中的变通曲折绝非一语所能道尽。

注 释

[1] 罗尔纲:《湘军兵志》,中华书局 1985 年版,页 56—65。

[2] A. 古列维奇:《中世纪文化范畴》,浙江人民出版社 1992 年 7 月版,页 26。

[3] Alexander Woodside," State, Scholars, and Orthodoxy — The Ch'ing Academies, 1736—1839", in: Kwang—Ching Lin Edited: *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, 1990, pp. 176—177.

[4] 参阅前引 Alexander Woodside 文章。

[5][6] 郭嵩焘:《养知书屋文集》卷二十五,光绪壬辰年刊本。

[7] 龙盛运:《湘军故乡湖南初探》,载《太平天国学刊》第三辑,中华书局 1987 年版。

[8][12][20][28][29][33] 龙骧:《重修岳麓书院记》。罗汝怀编:《湖南文征》卷四十七,《记六》。

[9] 丁思孔:《奏颁岳麓书院匾额书籍疏》(第二疏),《善化县志》卷之十五,《学校》,光绪十五年刊本。

[10][16][34] 易宗涒:《岳麓书院记》,《湖南文征》卷四十六,《记五》。

[11] 张镫:《明仰高书院记》,《湘阴县图志》卷三十,《艺文志》。

[13] 《善化县志》卷之十一,《学校》,光绪十五年刊本。

[14] 曾国荃、李元度纂:《湖南通志》卷六十八,《学校七》,《书院一》。

[15] 徐棻:《鹿鸣雅咏》中收录的《上谕》,绿荫草堂刊于光绪乙未年。

[17] 参阅杨慎初等编:《岳麓书院史略》,岳麓书社 1986 年版,页 44。

[18] 《朱文公文集·又祭张敬夫殿撰文》。

[19] 王懋竑纂订:《朱子年谱》卷之四上,丛书集成初编本。

[21] 《宋史记事本末·道学崇黜》,中华书局 1977 年版。

[22] "文化霸权"是葛兰西在《狱中札记》中提出的命题,此处为贝尔所借用。

[23] 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,三联书店 1989 年 5 月版,页 33。

[24][44][45][46][47][48][49][50][51][73][74][81][82][106][116] 《湖南通志》卷六十八,《学校七》,《书院一》。

[25] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1991. 此处译文采自顾昕《中国启蒙的历史图景——五四反思与当代中国的意识形态之争》,香港牛津大学出版社 1992 年版,页 26。

[26][27] 《善化县志》卷之十一,《学校·岳麓书院源流》。

[30] 明潘府记《月林书院兴废始末》,唐煦春:《上虞县志》卷三十四,《学校志》下,《书院》,光绪年间刊本。

[31][32] 卢文弨:《抱经堂文集》卷二,丛书集成初编本。

[35][36][37][38] 《湖南文征》卷七十五,《序二十》。

[39][40] 杨枝华:《重建南台书院碑记》,《浏阳县志》卷之二十二,《艺文》,同治十二年刻。

[41] 王用锷:《重建南台书院序》,同上。

[42][43] 冯鼎高:《云山书院记》,周震鳞等修:《宁乡县志》,1941 年宁乡县志局排印本。

[52] 湖湘书院崇祀人物基本上有两套系统:一套是崇祀学术型的乡贤,另一套是崇祀历代修缮书院之有功者,这里所指的主要是前一类。

[53][54][55] 李东阳:《胡文定公书院记》,《湖南通志》卷六十九,《学校

八》,《书院二》。

[56] 郭嵩焘:《书城南书院经费册端》,《养知书屋文集》卷八。

[57][58][59] 彭玉麟:《改建船山书院片》(光绪十一年),葛士濬辑:《清朝经世文续编》卷五十四,《礼政五》,文海版。

[60] Pierre Bourdieu,*Language and Symbolic Power*, Cambridge Mass; Harvard University Press 1991,p. 170.

[61][64][68][72][109] 裕泰:《龙潭书院记》,《湖南通志》卷六十八,《学校七》《书院》。

[62][63] 李棠:《重修惜阴书院记》同上引志书。

[65][66][67] 冯鼎高:《重修龙洲书院记》,姚念杨《益阳县志》卷八,《学校》,同治十二年刻本。

[69] 窦光鼐:《绍兴府志》卷之二十 ,《学校志二》,乾隆五十七年刻本。

[70][71] 《醴陵县志》,《教育志》,1949 年刊本。

[75][76][77][78][79][80] 李元度:《求忠书院记》。

[83] Edward Shils :"Ideology"in: *The Intellectuals and the powers and other Essays*, University of Chicago press,1972, p. 23.

[84] 刘蓉:《复曾滌生侍讲书》,《养晦堂文集》卷四,文海影印版。

[85][86] 刘蓉:《复郭意城舍人书》,《养晦堂文集》卷八。

[87][88][89] 刘蓉:《与左月楼书》,《养晦堂文集》卷五。

[90][91][92][93][94] 王定安:《求阙斋弟子记》卷十九,《志操上》。

[95] 刘蓉:《颜扩安种花说》,《养晦堂文集》卷一。

[96] 王代功:《湘绮府君年谱》卷一。

[97] 王文清:《岳麓书院学箴九首》,转引自杨布生《岳麓书院山长考》,华东师大出版社 1986 年版,第 133 页。

[98] Kwang—Ching Lin Edited,*Orthodxy in Late Imperial China*, University of California press 1990,p. 179.

[99][100] 参阅何应祺:《守默斋诗文遗集》中之《守默斋杂著》,光绪丙午孟冬月重刻本。

[101] 左宗棠:《与孝威》(咸丰十一年[辛酉])《左宗棠全集·诗文·家

书》，岳麓书社 1987 年版。

［102］ 胡安国：《春秋传》卷三；转见朱汉民等《湖湘学派源流》，湖南教育出版社 1992 年版，页 77。

［103］ 胡宏：《知言·一气》，《胡宏集》，中华书局 1987 年 6 月版，页 28。

［104］ 《宋元学案·武夷学案》。

［105］ 胡宏：《知言·天命》，《胡宏集》，页 1。

［107］ 《朱子文集·与曹晋叔书》。

［108］ 张栻：《孟子说·告子上》。

［110］ 这方面的研究可以参阅孔飞力(Philip，A，Kuhn)：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，中国社会科学出版社 1990 年 11 月版，中译本。

［111］ 王先谦：《与俞中丞》，《虚受堂书札》卷二。

［112］ 王先谦：《复黄姓田舍人》，《虚受堂书札》卷二。

［113］［114］ 唐光晋：《知创不如巧述论》，江标编校：《沅湘通艺录》卷四，丛书集成初编本。

［115］ 李肖聃：《湘学略·益阳学略》。

［117］ 《左宗棠全集·诗文·家书》，岳麓书社 1987 年版，页 385。

［118］ 但湘良编：《胡文忠公政书》书牍卷七，光绪己亥年刻本。

［119］ 《醴陵县志》，《教育志》，1949 年刊本。

［120］［121］ 罗正钧：《左文襄公年谱》卷一，光绪丁酉年刊本。

［122］ 参阅朱汉民等著：《湖湘学派源流》，湖南教育出版社 1992 年版，页 26。

［123］ 参阅艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，贵州人民出版社 1992 年版中译本，页 232—241。

第6章

理想主义的没落：岭南书院与精英格局之变

第一节　书院精英特色的流失

岭南学界自陈白沙首倡默坐观心，证悟论道以来，一直笼罩于个人修习的玄风之下。而蕴育玄风的基层象征系统，则是以书院为聚散轴心的。岭南区域长期远离王权的核心控制氛围，当白沙之学崛起时，其理论内涵中就包涵有比浙宗心学更为彻底的“直觉主义”成分。陈白沙曾云：“他年倘遂投闲计，只对青山不著书”。[1]又云：“莫笑老慵无著述，真儒不是郑康成”。[2]由于阻断了著书立说与体证天理的直接关联，白沙子弟述学传道讲究随缘体悟，潇洒自在。在择取讲学论道之所时，往往更喜于丛山蛮野中寻求结庐之处，以达观心默识之效。例如东莞人林缉熙筑室榄山，与陈白沙往来问学达20年。[3]陈猷“与陈白沙论甚相得，遂从讲学，隐居四十余年。澄心默坐，尝于居旁辟土为坛，号风日坛，日与学者讲论其上，悠然自得。”[4]南海人谢佑“一闻主静窍綮，遂筑室葵山之下棲焉，善静坐……”。[5]新

会人任光宇“南山有石延袤丈余，下可容一榻。光宇筑为室，石旁树松竹，时往造其间，危坐收敛，为持敬之学。”[6]

明代岭南学人筑庐山中随机悟道的行为，是与白沙“天人同体”的思想互为表里的。白沙认为“人与天地同体，四时以行，百物以生，若滞在一处，安能为造化之主耶？古之善学者常令此心在无物处便运用得转耳。学者以自然为宗，不可不着意理会。”[7]正是出于“此心在无物处方能运用得转”的考虑，白沙学派弟子为了更贴近自然而使心物融为一体，筑室结庐的地点均偏离中心区域，而以岭南名山为背景。

宋明以后，岭南零星的私人隐修讲学颇盛于前。但如果要比较游离于科举网络之外的知识群体分布状况，则仍应以书院中士人的聚合离散为主要线索。因为书院讲学风气总是介于官方意识形态与私学修炼之间，所以它从儒学地域化以来一直是“王者之儒”与“教化之儒”相互保持均衡张力的一个枢纽。书院的平衡作用一旦受到破坏，儒学对基层的渗透方式就会发生无形的变化。这种张力对峙的具体化表现就是书院与学校之间在分布格局与教授内涵方面的对立。官立学校专课举业，这一系统的健全与扩大加强了士子阶层的上下流动。却无法从道艺两方面为学子打下私学之祖理想中的道德教化基础。正如汤成烈所云：“自明科举之法兴，而学校之教废矣。国学、府学、县学徒有学校之名耳。考其学业，科举之法之外，无他业也；窥其志虑，求取科名之外，无他志也。”[8]有鉴于此，“君子患之，退而讲学，于是立书院以救学校之失。”[9]导论中我们曾经提示过，官学化儒学使经义极端繁琐化，至使儒学的世俗化在某种意义上已成为不可能，以至于必须借助地域化儒学的力量方能大规模向基层渗透。从科举内容由经义而诗赋，再演变到词章，最

终以朱子之义解经的发展过程来看，地域化儒学在宋明以后已逐渐左右官学化儒学的制度取向。官学化儒学的基本运作原则也逐渐为地域儒学的世俗教义所浸透，其转移之功应首推书院讲学。正如时人所论："当其时名德主席，贤才尚慕，赴之如水，惟恐或后……于圣贤学问既为亲切，而措之日用自有实功。"[10]

虽然书院作为学校的补充形态而出现，但其私门立学的存在方式却并非出自官学王权的本意。故明代中叶以后，官学化儒学总是试图把地域化儒学统摄于一元系统之下，以便消弥两者的界限。"王者之儒"已无法独立摒弃地域化儒学的影响，张居正毁弃书院之举，实际上仍是一次力图消灭地域化儒学独立意义的尝试。这一点黄以周看得很清楚，他分析说："于是洪容斋谓学校书院并立非盛政，明张太岳遂令天下书院一切罢毁。揆其意，在振学校而一风教，而学校卒不振。好古之士无以勤讲贯，资观感，为害滋大。吾谓学校兴，书院自无异教；学校衰，书院所以扶其敝也。"[11]黄氏言外之意是，张居正"一风教"之举只是一厢情愿而已。因为作为"王者之儒"进身之阶的学校与作为"教化之儒"栖身之地的书院已经成为两种既互补相通又对峙冲突之精神境界的化身。学校士子的世俗鄙陋之举，可以通过书院地域化儒学的道德熏陶得以净化升华；与此同时，追求仕途奢华与修炼澄观静照之道的双重矛盾，又造成了各个地域间讲学中心与科场位置的二元对峙格局。

从明代二者的互动关系来看，科举与讲学基本上处于相当对立的状态。虽然我们仍可以找出一些弃官归隐讲学，或讲学之暇出山为仕的例子，只是大多数岭南讲学之人宁愿弃科举而就草庐，远离尘世，以便澄心见性。如番禺人何廷矩"及见陈

子（献章），即弃举子业，从之游。会将秋试，毅然决去，督学胡荣遣人乘马追之，谢曰：泉石疾在膏肓矣，遂不复出”。[12]东莞人钟景星“少习举子业，见就试者鲜礼遇于有司，遂厌弃之，卓然立向上之志。闻湛甘泉讲学西樵，遂往从焉。与陈公赞相策励，终日正襟危坐，未尝少懈。……久而告归，甘泉语之曰：汝二人功同志同，必常相迩，乃胥有益。既抵家，公赞筑室宝潭之侧，互相切劘，光然有得，洞见本体，其饬躬砥行毅如也。”[13]南海人谢天锡“补府庠生，弃去，从陈白沙游”。[14]甚至原本家居广州的李孔修也做到20年不入城，儿童妇女皆曰子长先生，“间出门则远近环视以为奇物，……卒葬于西樵山。”[15]“心学”讲学重心向名山蛮野之地转移，也使书院的位置越来越向政治中心之外移动，构成与官学对峙的二元格局。

据学者统计，明代书院建置分布，仍以江西、浙江居第一、二位，但广东已大有增长，居第三位。从地域分布而言，长江流域虽仍居首位，可是百分比却有所降低；而珠江流域则升居第二位。其比例为，长江流域占51%；珠江流域占30%；黄河流域占19%。[16]岭南书院大兴当然与湛若水、王阳明的讲学有很大关系。同时由于王、湛之学皆主静坐观心之说，为了寻求与自然同为一体，书院建置均依傍僻静幽深之山而构。明代从洪武初年到弘治末年止，除宋元之间官立的书院尚存之外，新创的私立书院只有养正书院（永乐六年）、凤山书院（永乐二十年）、锦云书院（永乐年间）、桐墩书院（成化年间）等数所。创建者多为贡生、举人和地方绅士。由于这些书院的兴建大都由邑人捐资，具有地方公益事业的性质，所以尚不具备有鲜明的私人聚会讲道的学派特征。

从正德年间起，广东讲学之风开始蔓延，硕儒名流以个人

名义遍立书院，形成了**以个人风格为重心**的格局。这类书院大多建于岭南名山之中。[17]如西樵山中有四大书院，即湛若水创建的云谷书院（正德十二年）和大科书院（正德十四年），方献夫创设的石泉书院（正德十二年），霍韬创建的四峰书院（嘉靖二年）。栖霞山中有黄佐所设泰泉书院（嘉靖元年）；潮州宗山、桑浦山有薛侃中离书院和宗山书院；罗浮山朱明洞有湛若水所建甘泉精舍，黄龙洞有庞弼唐所建弼唐精舍。[18]粤秀山麓有霍韬所建慎德书院及伦以谅所建的迂冈书院，还有王渐逵讲学处的镇海书院。英德南山有杨起元建的复所书院，高要南蓬山有区大伦所建的蓬山书院。白云山有湛若水讲学的白云书院和陈子壮于崇祯年间创设的云淙书院。[19]据统计，正德以后所立的40所私人书院中，由名儒创建或辟为讲学之所者达26所，占总数一半以上。

书院讲学的山居特色，构成了以西樵、罗浮、宗山等名山为核心的传道中心。使岭南学人大批流出城市，遁迹山林。[20]如霍韬之弟南海人霍任，栖西樵山中达40年，“弱冠补诸生，两应举不利，辄谢去。习静西樵山中，尝从王文成、湛文简游，穷究理奥，所学日邃。”父母去世后，霍任“三年庐墓西樵”，甚至“移家墓下……托迹溪谷间与白沙高弟邓德昌辈泉石自娱，不与世事。”[21]揭阳人薛侃“结斋中离山，与士子讲习弗辍，……远游江浙会罗洪先于青原书院，乃归罗浮，讲学于永福寺，益力学，从学者百余人”，[22]南海人何维柏“慕西樵泉石之胜，负笈读书其中。时湛文简、霍文敏、方文襄亦山栖，与语多默契。嘉靖七年辛卯举于乡，下第归，复入西樵古梅洞澄心静坐，日读《白沙集》，思见端倪。”[23]庞嵩也曾“讲业罗浮山，从游者云集……从湛若水游，闻随处体认天理之说，叹曰：几虚此生。……

晚年筑室西樵大科峰下，优游自适。”[24]再如叶春及“削籍为民，入罗浮山选胜石洞伐石作室以居，颜其堂曰敬义，学者称石洞先生。”又《西樵游览记》曰：“春及与霍益芳友善，常入西樵主四峰山馆。在西樵筑独醒台，处罗浮建独醒庵”。[25]叶梦熊“尝挟册入罗浮，日惟焚香静坐，暇则跨铁桥，上下四百三十二峰，登飞云观日出，倘佯笑傲其上。”[26]

岭南学人大量流失于山林书院间，加剧了地域化儒学的“精英化”过程。因为白沙、阳明之学的悟证观心之术纯粹是一种个人体验。其“直觉主义”式的思维方式通过宗法自然的心理修炼程序，使儒学成为某种可以直接借助个体悟证便可把握的世俗化形态。由于阳明心学特别是白沙之学常常废经书不观，过于崇尚骋悠思于神秘之境，结果又往往使已经长期凝固化了的儒学传统道德信条，无法通过心学的再铸造更深地浸透融合于基层社会组织中，进而泛化为更普通之民众的群体意识。而只能使之成为个别知识分子圈子里的自娱工具。[27]这与朱子学的命运很不一样。朱子学最初虽然也以地域化儒学的分支面目出现，只是其理论更强调“心”对作为道德化身之“理”的契合，所以比较早地为官学所利用，成为率先以世俗化形态渗透入基层社会结构的区域性儒学流派之一。各种朱子语录大全的普及与《白鹿洞规条》等箴言警语的流播，使朱子学成为道德训诫的基层蓝本。特别是经过清朝的钦定之后，朱子学逐渐突破地域性流派的限制，而流入了科举轨道。这样朱子学最终被“意识形态化”为官学性儒学，同时其区域性的原初教化性质，又使其担当了儒学世俗化的拓路者角色。这样一来朱子学实际上成功地完成了从区域儒学向意识形态化儒学的过渡。白沙、阳明之学则从未普遍承担过沟通官方与世俗的中介角色，故长期

成为知识圈里个体经验的学术奢侈品。

因此，与幽僻山林相联系的精英化儒学，不仅极度缺乏王权政治意识形态的支持，而且缺乏如朱子处理“心”“理”关系那样与基层思想资源相沟通的手段。白沙、甘泉的“岭学”与浙宗的“心学”虽然为个体心灵的拓展提供了当时所能达到的最大空间，却无法为儒学在基层寻到一个可操作的现实道德运用基点。而朱子学则通过一系列的规条与身教原则建立起了自己的道德运作空间。

也正是因为岭学思维无法全面对象化于世俗基层组织，而只有成为个人修道自娱的对象。所以其命运的盛衰常常与某个人密切联系在一起，其理论构架的作用强度也往往与某位硕儒名师的生死之期相伴始终。当陈白沙、湛甘泉相继去世以后，“岭学”虽余风犹存，其吹拂的劲道已大不如前，由个体修炼所撑起的群体氛围渐趋于支离破碎。这首先表现在学人集团开始由山林向城镇回流，以及书院在区域设置的变动上。

据刘伯骥统计，自康熙元年（1662 年）起至雍正十三年(1735 年)止共 73 年中，清代在广东区域共创建 103 所书院，而私立书院只有 12 所。这些私立书院除嘉应立城书院为太史李士淳私人所建及高明文昌书院为邑绅何三复倡建之外，其余十所书院均为乡人邑人公建，没有一个是由硕儒名士为讲学聚徒独立创设。再从清代私立书院总数分析，私立书院共有 153 所，由私人或个人名义创建者不足 50 所，不到书院总数的三分之一。其中又有一半以上只是由个别绅士领衔倡建，事实上仍是基层民众以群体的方式共建的。[28]这一时期的明显特征是，私立书院的分布开始由幽僻寂静的名山郊野向城镇和人口密集的基层地区转移，并逐渐与官立书院在地点及位置上交叉叠合在一起。

明中叶以后岭南讲学的几大基地如罗浮山、西樵山等处已趋没落荒芜。罗浮山在清代已无新创书院，西樵山也仅在乾隆时创立了三湖书院，同治八年知县陈善圻建有一座书院，但已失去西樵书院原有传播心学的性质。[29]

第二节　书院与社学功能的吻合

清代私立书院在地理空间上的分布，已经失去了以几个轴心为凝聚点向四方扩散的格局，而呈现出一种弥散式的无中心状态。由于私立书院区域分布的无规则性和无重心状态，使得原来构成的与官学书院相对峙的区域二元格局最终趋于瓦解。私人书院的建置在区域分布上迅速与官立书院融合。它们大多与官立书院一样设置于人口较为密集、生员来源较为集中的地区。如乾隆年间建于钦州城的回澜书院；建于海丰城内的丽江书院；建于新会城的禹门书院；嘉庆年间建于四会城的绥江书院和建于广州太平门外的文澜书院；道光年间建于新会城东北的天河书院和清远城司署右的滨江书院；同治年间潮阳司署前的奎光书院；光绪年间广州巡抚署右的增江书院等等都是在人口相当密集的乡镇城府之内或附近设置的。这说明私立书院在消弥了与官立书院之间的对峙距离以后，基本上完全失去了其隐居论道、静默修心的特色。散布于基层的邑人乡绅往往效仿府都大邑的官立书院立其规模，有些乡绅邑人为了抵御地方盗匪，常常把书院建成乡约型的组织，使之成为宣讲圣谕和组织团练的基地，这样就愈发疏离了私人讲学的宗旨。

与私人书院和官立书院的区域融合过程相适应，书院也渗

透到了清代最低一级基层组织，成为一般民众步入官学之门的中介。广东乡绅邑人在稍远于城镇的乡村里邑修建了不少书院，如同治年间设于四会下第圩的龙田书院、香山长洲乡的烟洲书院，光绪年间设于高明井头村的凌云书院、石城塘蓬村的蓬山书院等。有的书院基本上与基层社会的功能完全吻合。如南海佛山的田心书院，“其始本侨籍人士所建，而乡中士友课文多集于此，于时即不分土侨，虽异乡人士亦咸会焉，**犹之崇正社学**，本土籍所建，而四季文课侨籍亦得与焉。”[30]甚至常有把“义塾”与“书院”混提的现象，《清普宁苏才三都书院序》：“邑有崑冈书院，去三都远而房位少。故都人士有创建义塾之议，一倡众和心，盖不约而同云：夫育才之法，游必有常，习必有业。书院者，藏修休息之所也。”[31]又如番禺县禺山书院原为番禺义学，宋代范纯仁为县令时，“营义学学田，择乡人之贤者董其事，首敦实行。”[32]雍正八年（1730年），庞屿为知县时，“遂捐养廉四百金建义学于县治之左。有堂以布讲习，有室以资退息，有旁舍以授都养，气象轩露，规模宏备。”[33]《番禺县志》记载其落成于雍正庚戌年二月初，并有评论曰：“令之创斯举也，夫义学之教与宫墙不同。宫墙之内进取有定额，教导有专员。义学即古之路学，犹小学也。成人有德，小子有造，弗限其年。士之子为士，农之子亦为士，弗辨其类。”[34]但在书院一栏下又记云：禺山书院在大东门内邑学宫前，原番禺义学，雍正八年（1730年）知县庞屿建。可见书院与义学实为一体，且兼有义学的功能。[35]

还有一些书院衰颓之后转化为义学，如东莞县的宝安义学实由宝安书院演变而来。康熙五十九年（1720年）知县于梓复捐俸买前卫守颜怡旧衙废地建书馆一所，以鱼塘果木为诸生会

课之资，称宝安书院，后渐衰废。雍正四年（1726年）知县周天成“捐资次第修复，岁割常俸之半延师校艺。”[36]再有一类书院则可视为义学规模的扩充。如潮州揭阳县的宝峰书院，在桃山都义学之左。同治十三年（1874年）乡人廪生谢镰、陈宝等以义学无房舍可聚生徒，“请于潮州镇军门方耀，得罚锾二千圆，并募都内殷户捐建。”[37]

私立书院不仅常常在功能上与社学、义学相吻合，而且在数量上也日益接近。清代广东各府属社学总数为748所，书院数为411所，两者已十分接近。再以潮州一地书院与社学、义学数字为例列表进行分析：

潮州清书院、社学、官学、义学比较统计表

类别＼地区	海阳	潮阳	揭阳	饶平	惠来	大埔	澄海
书院	10	7	6	2	2	3	2
社学	4	5	11	6	2	8	1
义学	15	5	3	1	2	4	9
官学	11	8	7	15	5	4	5
备注	揭阳10所社学，8所于乾隆时已废。大埔8所义学均建于明嘉靖年间，除2所外，至晚清皆废						

资料来源：饶宗颐：《潮州志汇编》第四部《教育志·书院》，1965年龙门书局出版。

从上表可以看出，社学数表面上要超过书院数，比义学数也多。但据《潮州志》分析，社学大部分为明代嘉靖时所建，如揭阳县的东隅、西隅大馆（嘉靖初年），惠来县的湖寮社学（嘉靖初年）、茶阳社学（嘉靖九年）、小靖社学、中渡社学（嘉靖

二十一年）；澄海县的蓬州社学（嘉靖十二年），海阳县的西隅社学（嘉靖三十三年）。据统计，除湖寮社学于雍正二年（1724年）重建外，入清以后社学均已逐渐废弛，而为义学、官学所代替。

潮州的书院建于明代者只有9所，即海阳县的玉华书院、中离书院、宗山书院、龙湖书院、玉简书院；潮阳县的龙首书院；惠来县的文明书院（后毁于火，康熙二十六年重修）；大埔县的湖山书院；澄海县的冠山书院。加上宋元时期创建的韩山书院、城南书院，潮州书院总数为43所。明代书院只占总数的20.9%，清代书院占其中的76.7%。明代潮州的9所书院中，只有3所具有比较可靠的私人讲学论道性质，即中离书院（薛侃讲学处）、宗山书院（薛侃为王阳明所建）和玉华书院。由此可见，明代潮州书院具有鲜明的精英化色彩。[38]

再把明清两朝的书院数与社学、义学数加以比较分析，就更可看出书院特殊地位有逐渐衰落的迹象。以潮州大埔县为例，明代的书院只有建于崇祯年间的湖山书院一所，而建于明代的社学可考者即有5所，比例为1∶5。清代大埔县义学共有4所，书院有3所，比例数为3∶4，两者的数目明显接近，甚至有的地区如东莞县书院数达到29所，已超过了义学、社学总数25所之和。[39]当然，各个地区义学与书院数的比例很不平衡，潮阳书院数为7所，已超过了总数为5所的义学数。揭阳县亦是如此。而澄海地区只有2所书院，义学则有9所。平均起来观察，书院与义学仍有明显的交叉融合趋势，有的义学还可直接并入书院。如康熙四十七年（1708年）澄海县知县宣纪云就把一所义学并入了景韩书院。如果把官学的数字考虑在内，书院的地位当介于官学与义学之间。而且已和义学、社学一样，具有强烈

的地方教化职能。正如《东莞县志》的修撰者所云："明代社学仿古者乡学之遗观……比书院尤重。然崇祯间已成乡约，盖无复师儒设教之事矣。沿及国初名存实亡，遂改社学为义学，逮雍正间，诏府州县各立书院，自是书院比义学尤重。"[40]

广东私立书院、社学在功能与数目方面的吻合，喻示着书院精英化特色的流失。明中叶以后的书院带有一种强烈的意向性个人感召意味。因为书院是某个地域儒学流派的象征，也是地域教化之儒的象征。基层学子如果仰慕哪个流派的理论，就会负笈师从于门下。书院的自身凝聚力主要靠创建人或山长的个人魅力来维系，而不是靠一套官学化儒学的吸摄力来维持。这种书院过多依赖于硕师宏儒运用自身的教化能力进行心灵感应式的传道，所以往往会演化为一套道德象征系统而存在。一旦创建人或山长去世，书院作为师儒偶像化身的光芒必然大为削弱，甚至逐渐消失。因此，这类偶像化身型书院的寿命自然十分短暂。

第三节　官学渗透与书院功能的转变

书院精英特色的流失，与官学化儒学对基层的渗透有很重要的关联。以应举课士为主要内容的书院大量在岭南区域崛起，进一步打破了"教化之儒"和"王者之儒"的传统分野，使二者之间存在数百年的均衡张力趋于瓦解。正如导论中所言，地域化儒学的产生曾经出现过偏离王权主导意识形态的倾向。以朱子学为例，据《大慧（宗杲）普觉禅师语录序》中记载："朱文公少年不乐读时文，因听一尊宿说禅，直指本心，遂悟昭昭

灵灵一著。十八岁请举时从刘屏山，屏山意其必留心举业，暨披其箧，只大慧语录一帙尔。”[41]《朱子语类》中还有一段相似的描述：“一日在病翁所会一僧，与之语。其僧只相应和了说，也不说是不是，却与刘说，某也理会得个昭昭灵灵底禅。刘后说与某，某遂疑此僧更有要妙处在，遂去扣问他，见他说得也煞好。及去赴试时，便用他意思去胡说……试官为某说动了，遂得举。”[42]《朱子年谱》中引《语录》也曾有一段朱熹自述：“某旧时亦要无所不学，禅、道文章、楚词、诗、兵、法，事事要学，出入时无数文字。”[43]其中透露出与正统官学化儒学离心的倾向甚为明显。

尽管朱熹后来仍应科举之仕，在言论中也屡次攻驳禅学，[44]但早期的朱子学仍是以地域化儒学的一个分支出现的，且经常被王权视为异己形态而遭排斥。如南宋庆元二年（1196年）二月，右正言刘德秀言“伪学之魅以匹夫窃人主之柄，鼓动天下，故文风未能丕变。请将语录之类尽行除毁。”[45]故是科取士稍涉义理者悉皆黜落，《六经》、《语》、《孟》、《中庸》、《大学》之书，为世大禁。王权斥朱学为伪学，当然有官廷政治倾轧的背景存在，如赵汝愚与韩侂胄之争。然究其深层原因，朱子学以地域化儒学的异质形态崛起于基层，形成与“王者之儒”的对峙局面，当是道学遭禁的一大关键。[46]

地域化儒学疏离王权意识中心的举动，是一个带有普遍意义的现象。但是分布于各个地域的不同儒学形态所遭际的命运却迥然有异。岭南是南派禅宗的基地，儒学在此地崛起之初就浸淫于禅学玄风的笼罩之下。从唐代韩愈被贬潮州而承担推广儒学教化之责时起，广东士人就以岭南名僧大颠禅师为学术之祖。正如蓝鼎元所慨叹的那样：“自昌黎公贬谪无聊，偶与大颠

一接，僧徒籍为口实，谬拟三书。甚至肖形庙壁，诬以折腰拜服之状。士大夫不知忿恚，随声附和，以为实然，共尊大颠为祖师，甚者凡遇秃厮，皆呼师父，不思此何人也，而师之父之，所谓人心不死者安在乎……”。[47]

由于地理位置偏远以及和禅宗有血脉联系的缘故，岭学自白沙学派正式构成地域性儒学分支时起，就比中原腹地和江浙区域的儒学带有绝少的意识形态化色彩。从表面上观察，白沙岭学的非意识形态化特色与朱熹蔑视官学迫害的灿然一笑有深刻的渊源传承关系，似乎如此微妙的传承昭示着地域化儒学的核心价值及其承担者，有可能从其诞生之日起就会永远上演出一幕幕类似西方教会反抗王权的悲喜剧。然而，当历史的天平有可能随着白沙阳明之学的出现倒向地域化儒学反叛官学的阵营中时，人们却惊奇地发现，岭学、浙宗等新的地域化儒学格局的涌现，却正是在地域化儒学分支——程朱儒学的重新官学化过程中得以发生的。朱子学作为道学在南宋遭到短暂的黜斥之后，至元、明、清三朝已与官学化儒学融合为一，巧妙地成为正统意识形态的来源。

元代仁宗以后，朱熹的《四书集注》升格为科举衡量文章优劣的标准。明永乐年间，又颁行了《性理大全》。元代袁桷曾对此评论云：“自宋末年，为尊朱熹之学，唇腐舌敝，此于四书。故凡刑名簿书，金谷户口，靡密出入，皆以为俗吏而予鄙弃。清谈危坐，率至亡国而莫可救。近有江南学校，教法止于四书，髫龀诸生，相师成风，字义精熟，靡有遗忘，一有诘难，则茫然不能以对。”[48]清圣祖玄烨甚至说：朱子学“皆明确有据，而得中正之理。今五百余年，其一句一字莫有论其可更正者。观此则孔、孟之后，可谓有益于斯文，厥功伟矣。”[49]

科举应试必须大量采用朱学之义。史载元仁宗皇庆二年十二月诏行科举定条例中云：

> 考试程式，蒙古色目人第一场经问五条，《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》，内设问用朱氏章句集注，其义理精明，文词典雅者为中选。第二场第一道，以时务出题，限五百字以上。汉人、南人第一场明经、经疑二问，《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》内出题，并用朱氏章句集注，复以己意结之。限三百字以上经义一道，各治一经。《诗》以朱氏为主，《尚书》蔡氏为主，《周易》以程氏、朱氏为主。[50]

朱学对科场的渗透至明代已相当固定化。洪武十七年（1384年）三月颁科举定式云："初场试"四书"义三道，每道二百字以上；经义四道，每道三百字以上，未能者许各减一道。"四书"主朱子集注；《易》主程朱、朱子本义；《书》主蔡氏传及古注疏；《诗》主朱子集注；《春秋》主左氏、公羊、谷梁及胡安国、张洽传，《礼记》主古注疏。"[51]

朱子学的官学化曾经在历史上造成了一个十分奇特的现象，那就是当地域化儒学如浙宗、岭学仍源源不断地在各个区域涌现，并构成了反叛传统官学化儒学的新格局时，旧有的地域化儒学形态，如闽学与洛学等却又同时源源不竭地流入王权意识形态中，形成了其新的思想资源，这是个令人惊异的怪圈。当知识分子群体在寻求确立具有独立人格的社会角色过程中，一旦羁縻于如此巨大的怪圈之内，往往就会不自觉地充当起王权利益的代言人。

元代以后，朱子学已作为王权官学的资源背景而存在。朱

子学不断强化道德伦理价值层面的教化意义，使得官学化儒学得以顺利完成向世俗化的转型，并大大增强了王权意识形态对基层的控制能力。与此同时，也正是由于程朱之学不断为王权提供世俗化的精神资源，使其意识形态系统逐步摆脱经学的繁琐论证，从而使朱学之后兴起的地域化儒学形态，无法再以世俗化的特征来划清与王权的界限。

在研究清代岭南书院与社学数目和功能变化的过程中，我们尤其注意到，早期地域化儒学在官学化之后所具有的双重作用，在朱子学的转变中发挥得淋漓尽致。如朱子学一方面挟王权之威，成为超拔于其他地域儒学之上的精神垄断者；另一方面其思想的运作又易使王权能够更深层地渗透进民间社会。其两面作用决定了朱子学具有“社会角色”和“国家角色”的双重意义。与之相比较，岭学与浙宗则似乎只具备一种单一性的“社会角色”意义，其精神资源从未被输入王权的正统意识形态，而只能具备世俗化的民间形态。

比如陈白沙、王阳明于明万历年间曾从祀孔子庙庭，跻身官学之列，却引起了朝野的很大争议。[52]

申时行在请祀王守仁等疏中曾说明争议的原因："彼訾诋守仁、献章者，谓其各立门户，必离经叛圣如佛老庄列之徒而后可。"[53]蓝鼎元也曾批评道："窃怪有明从祀四人：敬轩、敬斋、白沙、阳明，似乎正学禅学均分其半，诚不知其何说也。"[54]又认为阳明"如此之人尚可以从祀孔子庙庭哉，移其主于达摩、慧能寺中，从其志可也。"[55]蓝鼎元的观点在清代已成为普遍的共识。白沙、阳明之学在鼎盛之际仍被逐出官学门墙之外。其在王者眼中的境遇，根本无法与朱学相比。

朱子学既然已兼有“国家角色”与“社会角色”融而为一

的特点，在清初推行其价值准则时又特别借助于政治权威的力量，故其渗透进岭南时，往往挟持着一股“崇正抑偏”的非文化力量，而很难把它设想为地域化儒学内部“鹅湖之会”般的纯学术论争。清代《漳浦棉阳书院碑记》中曾经提到岭南虽“文章星炳，号称极盛”，而“正心诚意之学，濂洛关闽一线相承之道统则杳乎未有闻也。……顾惟书院之建必崇祀先贤以正学统。正统不明，阳儒阴释之徒皆得窃其似以乱吾真。……甚至诋紫阳为洪水猛兽，毫厘之差，千里之谬”。故书院之责是要“与诸君子横经讲学，溯白鹿之渊源，塞鹅湖之坑阱”。[56]其推行朱学圣教之语颇具学术霸权的意味。

岭南区域曾经广泛流播的岭学和浙宗，以山林密谷为依傍，形成了颇为壮观的西樵、罗浮、宗山三大讲学轴心。然而，岭学清澈的思想溪水并没有变成混浊的意识形态之流。其禅学化的伦理观及过高的精神追求，无法渗透进王权政治核心而转化为官僚机器可以统一贯彻的群体世俗思维准则，也无法以“国家角色”的名义在诸如社学、义学等基层社会中占据一席之地。岭学意识中所带有的孤芳自赏，静默潜修的个体性质，同样使遁迹山林的士子，无法在更为基础的社会层面灌输其教化原则。故岭学熏陶出来的儒生在扮演其“社会角色”时带有极浓厚的精英性。我们已经从明代岭南书院位置与城镇的对峙格局中充分了解这一特点。乡野私人书院与官学书院格局的对峙因为书院位置的全面城镇化，以及书院与社学功能和数目的日益接近而被打破。这正是兼有“国家角色”和“社会角色”双重身份的朱子学（包括程学）发生实际作用的结果。我们可以从西樵大科书院的堂训及《棉阳学準》的《同人规约》中比较一下岭南学风转型的社会意义。

西樵大科书院乃是湛若水所建，他在《大科书院堂训》的开首就明确阐明了自己的独特教学方法：

> 诸生咸请有教言，甘泉子勿有言者逾岁。诸生复请有教言，甘泉子勿有言者逾时。甘泉子曰：吾有言乎哉？诸生其以言焉，吾无言焉可也，吾不徒言乎哉？诸生其不以言焉，吾虽欲无言焉，吾恶得而默诸。……凡以发诸心性也，凡以归诸心性也，凡以无所外于心性也，吾其不徒言也已。诸生以吾不徒言之实，而求得吾之所以言焉；由得吾之所以言，而契夫吾之无所容于言焉，其几矣，其几矣。[57]

在这段相当玄虚的表白中，已经揭示出了以白沙、甘泉之学为主旨的书院教学特色，即用不借助语言工具的自悟妙谛方式，达到修炼身心之目的。

甘泉之学与白沙之学均不提倡滥用语言文字；修炼证道完全是一种个人体验的心理过程。而得道的高低又完全取决于个人悟性程度的高低，这无疑是受到了禅宗的影响。无庸否认的是，强调个人悟语的修炼方式很难泛化为世俗社会群体的共通意向，更无法顺利地演变为与基层社会结构的运作相吻合的道德原则。湛若水认为："自后世儒者皆坐支离之弊。分内外本末心事为两途，便是支而离之。故有是内非外，重心略事之病。犹多不悟，反以为立本。千百年来，道学不明，坐此之故。自今诸学子，合下便要内外本末心事合一，乃是孔孟正脉，何者？理无内外、本末、心事之间也。"[58]并云："诸生肄业遇厌倦时，便不长进。不妨登玩山水，以适其性。学记有游焉息焉之说，所以使人乐学鼓舞而不倦，亦是一助精神。"[59]

岭学儒士“不言之教”与内外合一的“心术”体验，特别缺乏“理”对“心”的绝对统摄，它无法泛化为群体道德控制下的自我约束意识，在基层社会实施时也缺乏使之功能化的依据。所以岭学弟子大多只能扮演着十分有限的“社会角色”，却很难称职地普遍充当贯彻官学意识形态的“国家角色”。从功能对应的角度上讲，朱子学在岭南的再度崛起，除了有官方强制性灌输的原因外，实际上是一批知识分子希图重新使岭南学人扮演起“国家”与“社会”的双重角色，以弥合意识形态与世俗化儒学界限的又一次尝试和努力。

有鉴于此，对岭学中玄风禅意的荡涤，就成为已经官学化了的程朱理学浸染岭南学界的主要目的。[60]历史证明，清代岭南书院的兴起是王权一纸谕令下达的结果。程朱理学是以国家意识形态主导角色的面目出现的。其攻伐异端的绝对排它性，使其他地域性儒学话语基本失去了单纯扮演纯粹“社会角色”的历史机遇。蓝鼎元在《同人规约》中攻击岭学之非，多少具有淡化心学的个体悟证倾向，以此模糊“国家”与“社会”角色界限的意义：“潮自大颠猖獗，几欲援昌黎而入于墨。至今士大夫犹以儒佛无异教，而群奉大颠为祖师。不知祖师二字自是僧徒所称。儒者读孔孟之书，为圣门弟子，奈何自背其师以从彼之所谓师乎。海内士人，好谈禅语，或援引佛经，见诸诗文。自以为学问广渊，机锋超妙。不知由君子观之，曾涕唾之不若耳。诸生入吾门者，务必大破世俗之见，勿为僧道所欺。倘语言文字之间，染及佛经禅语，则余与诸同人且将鸣鼓而攻，以异类目之矣。”[61]视染及佛经禅语的岭学为异类而鸣鼓攻伐，的确标志着朱子学作为正统文化霸权身份的确立。

官方化了的程朱理学在理论形态上对岭南的渗透，是与私

人讲学书院的世俗化、乡镇化基本同步进行的。其双向转换的结果，终使岭南本土范围内富有地域性特征的岭学趋于灭绝。而长期凭恃私学书院对抗官学的知识分子群体，也日益屈从于文化霸权的压迫，进而自觉模糊了“社会角色”与“国家角色”的分野界限。[62]

程朱学派作为官学化了的地域儒学形态渗透于岭南知识阶层，再配合以科举帖括之学，基本上摧毁了明末一息尚存的讲学谈玄之风。[63]使一度成为讲学精神领地的山林书院，一洗超凡脱俗的神秘面目，成为大众化了的世俗教化基地。只是平心论之，程朱理学尽管经过官方科举制艺渠道，成为主宰应举士子的主导意识形态。但它与区域性儒学在原初形态上的渊源关系，使奉持其宗旨的学人只能在“国家角色”方面与岭学士子扮演的“社会角色”有所区别。而在基层教化层面的涵义上，程朱理学与岭学仍有在共处一体的情况下部分达于认同的可能。[64]与湖湘、江浙地区相比，广东区域在明末清初恰恰并未出现过如王夫之、黄宗羲、顾炎武那样通过操戈于内室，使玄学之风转趋于务实的过渡时期思想家。因此，清初岭南学人既没有像湖湘学人那样通过单一性地传承朱学而趋于政治上的践履务实；也没有如江浙精英那样通过学术专门化、职业化的手段完成向实学的过渡。岭南知识分子的思想转型似乎只有经由使讲学精英书院世俗化的渠道，才能使禅意盎然的岭学勉强步入实学之途。

第四节　考据与官学对峙格局的形成

岭南学界缺乏与岭学传统相抗衡之实学思想资源的局面，

至道光年间才被打破。真正使岭南学风趋于务实的转折点，是阮元在广州创设学海堂。阮元于道光三年（1821 年）春，始倡学海堂“于经义子史前贤诸集，下及选赋诗歌古文词，示诸生以取舍之途，如诂经精舍例。”[65]阮元是浙学考据大家，他特意推荐东莞人陈建的《学部通辩》一书，作为攻击岭南玄风的范本。阮元说道：“岭南学人惟知尊奉白沙、甘泉。余于《学海堂初集》大推东莞陈氏（建）学蔀之说，粤人乃知儒道。东莞山长李绣子（黼平）送行文云，五百年来儒不入释者，云台先生而已。”[66]

学海堂等书院以经古课士，其异于官学之举对岭南学人思维的冲击到底已达到什么样的程度，尚无法准确估计。但是我们仍可以从广东学政的奏疏谕文中略知其影响。1891 年到任的广东学政徐琪（浙江仁和人）曾奏称：“从前此间书院，以学海堂为最著，近则广雅、粤秀、越华各书院，皆竭力培养人才，是以尤多瑰异。”[67]这段话已经明确突出了学海堂的崇高地位。[68]纵观徐琪任内以经古课士的范围，学术专门化的势力已经渗透于较边远的地区。奏疏中称：“近来肇庆一府如高明、封川、新兴等小邑，从前不过一二人应试经古，近亦多至六七十人。词章颇有可观，经术亦谙门径。其通晓算学者则高明一邑为多。”[69]

广东的南雄离省城有一千余里，南海人崔鋆任此地学正之后，因该处距省城过远，“士子入学以后，遂以一得自足，该教官力勉上进，令多读有用之书。且经古向来不甚讲习，该教官每以家藏书籍时借与士子观看，俾扩见闻。复因该处书院不振，亲自考课手评其文，不敢稍辞劳倦，于是经训、史学、词章造就者殊不乏人。”[70]关于“性理”与“经古”之学在官学中所应

占有之比重，一直是清代学界争议的焦点。乾隆二十三年（1758年），在首场复增《性理》论后，御史杨方立疏请乡、会试增《周礼》、《仪礼》二经命题。“帝以二《礼》义蕴已具于《戴记》，不从。”[71]以后就少有再议者。

不过作为学术专门化基层象征的各类考据学派书院及学人，一直以多种方式向官学化体系渗透。如陈澧的高足南海人桂文灿曾呈送内阁经学丛书四函。同治元年（1862年）十二月上谕特加褒谕云：

> 内阁前据礼部奏广东举人，拣选知县桂文灿，呈递经学丛书四函，当交南书房翰林详加阅看进呈。该举人所呈各种考证笺注均尚详明，《群经补正》一编于近儒惠栋、戴震、段玉裁、王念孙诸经说多所纠正。荟萃众家，确有依据，具见潜心研究之功。惟古人通经致用，总以躬行实践为归，经师人师合为一致，方能羽翼圣经，无惭名教。……桂文灿既能潜心古训，不蹈浮靡之习，务当益加刻励，身体力行，勉为有体有用之学，以备国家任使。[72]

清廷对桂文灿的褒扬乃至警谕说明基层考据之学已经对官学的认知取向有相当大的影响。[73]考据之学对官学体系的渗透力度在晚清表现得愈来愈强劲。岭南应试经古的生员不仅人数有所增加，而且在应试的方法上也愈来愈向“工具主义”式的研习手段靠拢。上层官员如徐琪似乎也在不自觉地为稽古钩沉的专门化风气所左右，以各种方式强化生员的治经水平。如在一次示谕中要求边远地区的罗定州学生员加强注疏之功的训练，并特意“发出《十三经注疏》，全部计十二函交给罗定州学教官存储学或书院中，以便三学士子在州城肄业者随时

往观。”[74]

《岭南实事记》卷十二中还刊有一个“粘单”，记载着《十三经注疏》亦曾发往德庆州学、连州学、东安县学、西宁县学、阳山县学、仁化县学、南雄州学等处。[75]

官学体系中考据学成分的增加给人一种感觉，似乎清初学术专门化运动所造成的考据与帖括之学的对峙抗衡格局，正在无形地消融着。晚清一些学者甚至认为八股帖括与考据疏证之学实乃气味相投，均不能“发挠圣人之心”。潘德舆曾云：“今考据虽托名经学，实皆泛引细故陈说，用相夸爹，不问经之垂训何意也。其词章英隽，益泛益夸爹，去圣训弥远。综而论之，能以考据、词章发挠圣人之心者，前数十年或有之，今未之见也。”[76]

潘德舆在这段话中尚承认八股与考据仍存在着对峙格局，只是二者在无法阐发圣人本意方面是一致的。在他看来，“性理”的空疏与“考据”的繁琐在泯灭圣心之意的功能方面是等值的，这是晚清一大批学者的共通之见。例如对于策题中的工具主义倾向，晚清学人抨击的同样严厉，所谓：

> 策题所问，端绪太烦，于经不问大义微言，而举字句传本之异；于史不问兴衰治乱，而举正史别史之名；于军政不问简练韬略，而举弓矢戈戟之制；于学术不问诚正修养，而举音读训诂之末。推之一切，莫不舍大而询细，弃有用而诘无用，使天下士子敝精神于糟粕之中。[77]

就实际情形而言，考据学疏远“微言大义”的倾向，与八股帖括空疏割裂的文风不应混同而论。考据学中“工具理性”所透露出来的实学风格，在与欧风美雨大潮的迎面碰撞之下，有

可能重新从传统积淀中引伸出新的学术过渡形态，或构成一种有利于西学渗透的中介模式。

晚清的一些学者在面对西方文明的冲击时，曾经有一个相近的思维习惯，他们极喜从传统中寻绎出相同的历史文化前提，以便证明中国古老的文化传统中早已蕴集着近代西方文明崛起的原初因子。曾任学海堂学长的岭南算学家邹伯奇在《论西法皆古所有》中曾云：

> 梅勿菴言：和仲宅西，畴人子弟散处西域，遂为西法之所本。伯奇则谓：西人天学未必本之和仲，然尽其伎俩，犹不出墨子范围。……西人精于制器，其所恃以为巧者，数学之外有重学、视学。重学者能举重若轻，见邓玉函《奇器图说》及南怀仁所纂《灵台仪象图志说》最详悉。然其大旨，亦见《墨子·经说下》，招负衡木一段，升重法也。两轮高一段，转重法也。视学者显微为显，视远为近，详汤若望《远镜说》，然其机要亦《墨子》经下临鑑而立，一小而易，一大而正数语，及《经说下》景光至远近临正镰二段，足以赅之。[78]

这种基于民族主义文化自卫心理的自我平衡方式，被列文森（R. Levenson）称之为寻求“文化价值的相似性。”(analogy of cultural values)[79]寻求“文化价值相似性”的观点确信没有绝对相同的历史进程，而只有本质上相同的思想。中国学人希望引进的新事物并不真正新，因为它们已经在中国的历史上存在过。这类以中国自身为原点的“文化普遍主义”式的态度，曾经被认为是阻碍革新思想萌生发展的障碍性因素。本书以为，“寻求文化价值的相似性”在某种程度上确实增加了近代学人虚

伪矫饰的守旧心理，但同样在一定程度上促使晚清学人于西学冲击的大背景下，去寻觅文化传统中与西学性质相近似的因子，借此实现自身传统的创造性转化。从类似的意义推测，“寻求文化价值相似性”的近代学人，又多少具有“文化相对主义”式的适应能力。

面对西学教育体制中学科类分观念的冲击，按照一般“文化价值相似论”者的看法，晚清考据学者似乎并没有刻意去寻求中国传统实学与西学的相似性。因为在他们看来，清代考据学经过学术专门化以后，遍布于各区域的朴学书院，已经比较自然地在课程设置中显现出了近代学科分类的迹象。以至于在清末书院变学堂的改革中，学堂的课程设置思想在吸收西学教育方式的同时，相当自然地过渡到了近代学科类分的观念之中。如此复杂的转变运作过程似乎仅仅引发了较小的冲突。实际的情况是，考据学者虽然很少从“寻求价值相似性”的角度，认同于西学中的学科类分原则，却仍然在学术专门化过程中不时从传统儒学的分类方法中谋求使研究对象趋于专精的合理依据，以便抗衡于宋明“性理之学”的笼统与时文的空疏。近代学人不完全是基于西学冲击的刺激，而仅仅是自觉寻觅传统中学术专门化类分因素的作法，恰恰不自觉地与近代科学发展的类分原则有一致的地方。

西欧中世纪以后大约在15世纪，人文学科开始获得了比较精确和专门的意义。人文学科（studia humanitatis）一词出现在大学和学院的文件中，以及图书馆的分类表中。人文学科规定包括五个科目：语法、修辞、诗歌、历史和道德哲学。中国人文学科分类传统要早于西欧，以经史子集为标准的分类方法到修撰《四库全书》时已更加趋于细密。据艾尔曼教授的统计，

《四库全书》的总目已达44个门类。[80]可是在教育体制和课程分类方面，中国却远远落后于西方。西欧文艺复兴从中世纪后期继承了高度系统化、专门化的一大批知识。正如历史学家克利斯特勒所说：

> 任何有能力的研究者能够很容易掌握整个世俗知识的七艺时代很早就已经过去了。在十一和十二世纪，知识极快地增长起来，从阿拉伯文和希腊文翻译过来的科学和哲学原著大量问世。十三世纪大学中高级教育兴起，自此以后，七艺就为大量专业化的学科所取代。这些学科已不能为同样一些人来掌握了。它们因此而发展了各自的独特传统：神学、罗马法和宗教法，医学、数学、天文学和占星术，逻辑学和自然哲学，最后还有语法和修辞学。[81]

中国学术界在明末清初，也就是大约在17世纪中叶左右，曾出现过一种较为普遍的看法，即"六经皆史论"。"六经皆史论"希图以史学的客观记述方式来表述古典经籍的涵义，其代表人物章学诚甚至认为，只要用"史部"这一个类别，就几乎可涵盖其他学术门类的内容。章学诚曾云："六经，皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。或曰：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，则既闻命矣。"[82]又云："四部既分，集林大畅，文人当诰，则内制外制之集，自为编矣。宰相论思，言官白简，卿曹各言职事。阃外料敌善谋，陆贽奏议之篇，苏轼进呈之策，又各著于集矣。萃合则有名臣经济，策府议林，连篇累牍，可胜数乎？大抵前人著录，不外别集总集二条，盖以一人文字观也，其实应隶史部。"[83]把儒家经典不加选择地视为一般史籍，给人的表面感觉是，这样的作法似乎反

而更加淡化模糊了四科的分类界限，有助于学科门类向更为细致的方向分化。实际上“六经皆史”论的提出有助于削弱宋明以来经典中的空泛道德色彩，为实学的分门研习预留出了发展的空间。

章学诚“六经皆史”的观点，希图用淡化经籍之神秘主义权威性的方式，削弱历代圣贤语录中的“直觉主义”成分。这与西方学科体系的分化过程有所不同。17 世纪初期，德国规模比较大的学校虽仍以讲授人文科学基础知识为主，一般除了讲授文法以外，还增授修辞学和辩证法。前者主要讲解创作或构思、布局或文章格式，后者主要讲解论据和论证。在这些学科之外还讲授实科基础知识，即数学、几何学、物理学和宇宙学。在 17 世纪的德国，“历史”还没有成为独立的学科，只在古典文学研究中论及一些历史问题和考古问题。西方人已经从宗教改革中接受了上帝按照永恒不变的规律和按照理性的基本原理支配世界的信念。他们在解释西方经典如《圣经》时，表面上和中国学者章学诚一样，力图使《圣经》拥有历史考证的依据，然而西方人所依恃的理论工具是哲学的理性主义和经验主义。西方学人并不像中国学者章学诚那样，通过使经典圣贤的行踪和语录复原为一种客观的、可以把握的历史凝聚物，再从中寻求学科专门分化的可能。而是牢牢抓住宗教嬗变中的理性因素，使之转型为强调对道德与自然本质的探研均应采取实验主义的态度，从而促成了学科类别的分化。

那么，在中西文化有较大差异的背景前提下，地域化儒学在近代嬗变过程中是否仍存在导致学科类别分化的可能性呢？另有一个问题则是：儒学内部的分化具有与西方类似的近代意义吗？考察浙风南渐的历史，从学海掌以八学长替代传统山长

之制，到广雅书院设置四分校，都已从规制上透露出了以往从未有过的学科分化的消息。如果从《广雅书院课艺》中细加分疏，其分化迹象就展示得更为明显。

《广雅书院文稿》（课艺）的篇目结构中，论说、诗赋、考据的文章各占一定的比例。因为广雅书院在岭南率先设分校之制，学生可择师而从。有些学生因为对同一个问题感兴趣，因而常选同一个题目进行写作，因此《广雅书院文稿》中收录的一些题目会重复出现数次，其论证的角度和方式均不一样。我们从生员选择某些题目次数的多寡中可大致看出书院学风表现出的整体意向性。

从篇目中统计的结果是，以下数篇文章的题目多次被选用：《读诗郑笺》（被选用 11 次），《儒有一家之学说》（选用九次），《读朱子诗集传》（选用九次），《拟黄陶庵先生科举论》及《读后汉书李膺传书后》（各选用六次），《读“东塾读书记”》（选用八次）《读日知录》、《微言大义说》（各选用五次）。从选用次数较频繁的篇目内容来看，纯考据性文章的选择率高居榜首，说明广雅的朴学性质相当浓厚。论述儒学家法之重要及读朱子诗文有感者位居其次，反映出广雅汉宋兼采的均衡特色。再次则是有关科举和史事的议论也占相当的比重。而对岭南学人陈澧著作有感而发者共有 8 人，居选用文章次数的第三位，昭示着广雅仍具有强烈的区域性特色。篇目中尤其值得注意者为《儒有一家之学说》及《拟黄陶庵先生科举论》两个题目。

《儒有一家之学说》在《广雅书院文稿》中选择次数居第二位。可见广雅学生对儒学向“博通”还是向“专门”发展表现出了浓厚的群体兴趣。观其中心议题也涉及如何使博通空泛的儒学转化为一种专门之学。博白附生宾光华写道：

是以刻苦者迫切而无涵泳之趣，泛滥者博涉而无精一之功。故与其泛骛而能成，孰若专心之可得；与其穷无而易失，孰若守约而能精。故君子之为学也，循序焉，致精焉，未得于前，不敢求于后；未通于此，不敢志于彼；惟期书旨之洞彻，经义之融贯焉耳。若徒哂一家之学之陋而泛骛博览，毫无心得，又乌足尚邪？[84]

归善廪生江逢辰主张复两汉传经之家法，以便使学脉清晰，不使儒生务求通博而反至于芜杂。"故善学者莫不守其一家，宗其师法。使圣人之微旨大义不绝于天下。此儒者事也。故自来能守一家者，莫过于两汉，而其时经师亦最盛焉。"[85]

两汉以后："儒者耻一家之学，务求通博，而学杂矣。务逞私智，求胜古义，而学蔽矣。而上之所以求士者，亦试之不以一家也。而谓学安得不坏哉。今使士各有业专志一家，恪守师承，罔有陨越，而谓两汉之风有不复者，未之有也。"[86]

归善廪生杨寿昌更认为："世谓专门之学始于汉儒，非也，吾以为已始于孔子"。又云："故汉儒经学之盛由于严家法，虽其弊不免于安其所习，毁所不见，如班固之所讥者，而士习醇朴，无穿凿附会之病，无放言高论之失，此则不可及也。后世不知有此，而古谊渐荒，出异说以求胜者纷纷矣。"[87]

嘉应廪生张资溥更强调一家之学的工具意义："要之一家之学，必知其可尚而鉴其所以失，斯不至守一先生之说以锢蔽其才智。然不为一家之学，则其所以可尚与其失之者，绝无所知。故士欲通经，必自专一家之学始矣。"[88]

历史就是这样被惊人地重复着，当两汉经学作为"王者之儒"谋取利禄的中介工具而被推崇时，其自身结构为繁琐的疏

证经解所束缚，无法以世俗化的形态渗透进基层组织。其中所透出的学术专门化消息又往往被遮蔽于王权“政治神话”的光泽之下。当地域化儒学的崛起使“政治神话”逐步隐退于历史的幕后时，经学具有的专门化风格却随着“政治神话”一起成为儒学世俗的牺牲品。作为地域儒学原初形态的程朱之学渗透进科举网络后，更使儒生从“专门”趋于所谓“博通”。地域儒学造成的基层世俗化运动，击破了王权对儒学的垄断，终使儒学成为学者可以随意阐发的个人解释品，而失去了经学家法的缜密性。于是“圣贤”遍地，歧义叠出。

章学诚曾就此感叹道：“异学称经以抗六艺，愚也；儒者僭经以拟六艺，妄也。六经初不为尊称，义取经纶为世法耳。六艺皆周公之政典，故立为经。天子之圣，非逊周公，而《论语》诸篇不称经者，以其非政典也。……强加经名以相拟，何异优伶效楚相哉。”[89]“圣贤”叠出的局面使儒学话语得以用各种方式浸染于社会，甚至以其强劲的势力凝聚为一种官学形态。但儒学的歧义化，使儒生对“其所以可尚与其失之者，绝无所知，”缺乏衡定的参照标准。

岭南广雅诸生受学术专门化思维的影响，力求把儒学建立在具有相当衡定之意义，并且能用校勘、训诂等手段进行检验的框架模式之内，这就为近代教育观念在中国的拓展提供了理论前提。这与西方学术界的演化过程有些类似，按照西方学者的观点，15 世纪中叶，人文主义知识的冲击开始超出原来人文学科的研究圈子，进而渗透到当时文明的所有领域，尤其影响到在大学教授的其他知识学科。人文主义影响其他学科的主要方式是“介绍了以前人们不知道的新的古典资料，用新的哲学的和历史的方法来探讨旧的和人们以前知道的资料。他们采用

新的论辩方式、术语和文学的表述。”[90]中国的考据学似乎也呈现出了类似的变革作用，它们通过校勘、训诂经籍，使儒学脱离了难以用实验方法把握研习的境地，而重新使之成为有师传家法的专门学问。

东西方学科分化的速率和时间尽管有所不同，然而就其通过复原古典经籍中圣贤语意的真实内涵，以便重新界定对现世的意义方面，两者却有着令人惊异的一致点。由于对经典采取的是一种相对客观的“工具主义”式的态度，而不是纯粹主观的玄学式解释；儒学经典终于在诸如语义、源流、文本真伪诸方面有了可以客观把握的分野尺度。对儒学经典真伪“客观主义”式的追求，很易延伸扩大旧有儒学的分类范围，培养研修者分科研习的兴趣。例如嘉应廪生黎元庄在广雅诸生课艺中选择次数居第二位的《拟黄陶庵科举论》里，主张变通科举以四科教士取士。其论云：

> 然则莫如教士之人即为取士之人，以罢八股科举之法。以各直省之学臣、督政、学政易校文之工，为课士之事。罗各州县之英俊，萃之省汇书院中，而以学臣督课之。明定教士之章程，以四科为大纲，如德行（性理属焉）、政事（以礼兵刑工之类属焉）、言语（辞章属焉）、文学（常故属焉）之类多为之途。定一教士细密详善之法，而时时督课之。……三年任满，择其较优者贡之。京都之大学亦分门课之，视其材之既成者授以职，未成者再课之，三年各视其所造之高下俾以位。[91]

黎元庄还有一套基层分科课士的设想：“其各乡之分塾，凡民间七、八岁以上之童子，不论贫富悉令入学。读书专读四书五经（或兼《小学》、《近思录》），其余杂家之书不许读，至十

四、五岁五经既完，择聪慧者入总学塾，乃依四科视其性之所近分门教之。其余则听其愿为商贾工农，另设分学教之，至二十岁左右各听就业。”[92]

分科课士取士的设想虽然仍未突破旧有儒学的界定范围，却多少已经具有相当细密的学科分化迹象了。而且商贾工农这些本来并不入学术正流的类别也进入了近代儒生的视野，照此趋势发展，分科课士的标准自然而然地就会溢出儒学的窠臼，而进入与西学近代分科方法相契合的新的创造境界。近代中国考古学、金石学、甲骨学等相关学科之所以均从经典考证学延伸而来，恰恰与西方近代学术的分化过程相一致。西方的人文主义者在研究古代资料的过程中发展了校勘和考证的方法，研究并恢复了古典拉丁文的正字法、语法、文体和韵律，扩大了对古代历史和神话的知识，由此发展了考古学、金石学这样一些辅助性学科。[93]西方从旧有古典学科中分化出新的工具性学科的过程，与中国考据学的分化过程有些类似，只不过其启动时间要更早。

比较中西学术演变分化的历史，有一点可以肯定，传统已成为学术进一步转型的培养基和酵母。在另一篇同题为《拟黄陶庵先生科举论》课艺文中，附生冯祖禔把“四科”演变的传承源流交代得很清楚：

> 汉代选举之目不出四科，甚得圣人遗法。三国时杜恕吴主论考选必依四科，犹见于诏疏，自是而后有科举无科目。唐有以甲乙丙丁为四科，无有以经史子集为四科，亦但袭四科之名，而非四科之实也。宋之大儒犹往往以四科立议著令而见效，若胡安定在太学有好尚经术者，好谈兵

战者，好文艺者，好节义者，使各以类群居讲习。此仍分经术、文艺而不至于偏重，去四科未远，乃太学以此教人，而朝廷不以此取士，学校之不复于古也，有由然矣。[94]

这种为“四科”分类寻求古典依据的方式，固然有面对西学撞击而酿就的文化自尊心理在起作用，同时也明确显示出中国传统的“四科”观念历代皆有歧义，其变化的伸缩性不但为儒学自身结构的重新组合提供了多种可能，而且也为西学渗透造成了一个很巧妙的突破口。考察近代思想史及教育体制的变革，在清廷正式议覆改变书院中的课程分类之前，教育改革尚只是在野知识精英的理论构想。其主要原因之一是，在野知识分子无法提供一个让朝野均能接受的变通方案，以使构想成为可操作的制度化程序。而要做到这一步，必须找到西学与中国传统的最佳契合点，而且在二者的交叉面中，西学还必须在中学传统的涵盖之下。换句话说，近代“四科”中要吸取的部分西学内容必须能从儒学传统中引伸推导出来，以便符合“古已有之”的文化吸收原则，可是符合类似要求的交叉点并不会被轻易发现。

19世纪中叶以后中国的一些激进知识分子试图用废科举的决绝手段变革教育体制，其最初失利的基本原因就是因为无法寻求到历史传统中的合理性依据。而采用“四科”的过渡分类原则却有所不同，“四科”的内容不但可以增减伸缩，“四科”的源流也是有据可考。胡聘之等在《请变通书院章程折》中就曾云：“汉魏以降，代有专家。至宋胡瑗教士，其治事一斋，亦以算数分科。是中土教法，本自赅备无遗。”[95]在儒学传统基本包容西学的前提下，原有科目分类的扩展伸缩自然会被视为不过是儒学传统的变通方式而已。光绪二十二年（1896年）《礼

部议复整顿各省书院折》中曾议定过课程的新分类法，其中云："宋胡瑗教授湖州，以经义、治事分两斋，法最称善。宜仿其意分类为六：曰经学，经说、讲义，训诂附焉；曰史学，时务附焉；曰掌故之学，洋务、条约、税则附焉；曰舆地之学，测量、图绘附焉；曰算学，格致、制造附焉；曰译学，各国语言文字附焉。士之肄业者，或专攻一艺，或兼习数艺，各从其便。"[96]如果我们同时参阅比较《广雅书院学规》第九条中经史理文的分类[97]，就可发现西学与中学在儒学传统的"四科"分类空间中，达到了某种平衡和妥协。清末教育改革也正是以此为突破口，方才最后使理论构想转化为制度程序的运作的。东西方传统在近代中国教育变革中的契合也说明，一种文化如果要想渗入到另一种异质的文化结构中并立足其中，就必须寻求异质文化中与之相类似的因子，只有寻求到这种因子，并使二者结合，才能最终完成文化的转型与过渡。

前面已经做过论证，地域化儒学分支——程朱之学为官学体系所吸纳而基本失去了其基层"私学"的意义，岭南白沙、甘泉之学与江浙心学在清初也已显衰颓之象。就在这一特定的背景下，考据学的崛起几乎成为抗衡官学化儒学的唯一合法势力。儒学话语发展到借助"工具主义"的历史阶段，考据学不仅以书院作为均分帖括词章优势力量的基地，而且凭恃学术专门化思想不断冲击科举规程中异化了的地域儒学内容。

由江浙地区率先崛起的学术专门化运动所诱发的另一个效应是，它大大削弱了各个区域儒学的地域化色彩。以岭南学人而论，在书院的课艺与学者的文集中，已经很少能见到谈论传统岭学的内容。即使偶有涉及白沙、甘泉思想之处，也往往是抨击多于赞许。如广雅学生曾文鸿在《阳明解致知格物论》中

分析阳明“以为良知为天下之大本，致良知而行为天下之达道，此但言其致知即所以格物，而未确指其致之所以然也。夫孟子之所谓良知者，天性之本然也，朱子之所谓格物者，一事一物必由于推究也。阳明混而言之，能无堕于一偏乎！”[98]又云：阳明“于致知之实功少所透发，故未免后人诋其堕于禅寂耳。”[99]黎元庄的语气虽略有缓和，却以“诂经”的正误为治学的标准，而不是以良知感悟的程度为悟道的出发点。“然先生意主救时，其格致之训自具一片苦心。若执此说执以诂经，而谓为不可易，则窃有所未安。”[100]甚至有的广雅学生曾慨叹：“呜呼！姚江之学今无为之矣”。[101]

晚清岭南儒学的发展格局，不仅透露出明代岭学衰竭的迹象，而且从书院学生的课艺答问中也可以感觉到，官学化了的地域儒学如程朱之学中的义理观念也已退居末流地位，这从侧面反映出考据学对晚清岭南的渗透程度。广雅书院山长朱一新在《无邪堂答问》中与学生的一段问答很说明问题。学生问：“今欲将诸书略分次第以求经史、理学、词章诸门，经为第一节，致力经史为第二节，致力词章及经济时务为第三节，归而索之义理之书为第四节何如？”[102]

朱一新答：“经济即在经史中，加以阅历乃有把握，否则赵括之谈兵而已。时务特经济之一端，亦即史学之一种，分之无可分也。义理之书转置于后亦所未喻，读经读史皆当以义理权之。九经、语、孟即义理之渊薮也。宋五子书与经典相辅而行，岂可分为二事”。[103]

朱一新在支伟成所著《清代朴学大师列传》中属“浙粤派汉宋兼采经学家”之一。此派经学家主张以“义理”来收束经学的“工具化”倾向，以不使之流于逐末忘源。在这段答问中，

朱一新对学生把性理之学的研修置于诸科之末表示不理解，强调“读经读史皆当以义理权之”。这恰恰从反面映衬出“工具主义”思维方式对岭南儒生的渗透已达到相当深的程度，以致本来负有使岭南儒生思想趋于专门化之使命的经学大师朱一新，也不得不用义理之学收束儒生的身心，以免使其奔逸过远，遁入西学的圈套。[104]

经过以上的研究，我们大致可以回答儒学内部的分化是否具有与西方类似的近代意义这个问题。

晚明乃至清前期，岭学拥有的禅悦之风十分推崇顿悟直觉和“万物皆备于我”的主观感知取向，攻击或忽略其他地域化儒学流派中“格物致知”的二分观念，主张“内外混合”、“二业合并”，认为“后世儒者，皆坐支离之弊，分内外、本末、心事为两途，便是支而离之故。”[105]因此要求“自今诸学子，合下便要内外、本末、心事合一，乃是孔孟正脉，何者？理无内外本末心事之间也。”[106]岭学观念主张消除“物”与“心”的对峙界限，甚至消弥“人”与“物”的界限，而达于通体圆融之境。在此思维方式的支配下，岭南学人很难产生严格的、哲学意义上的事物分类概念，更难产生近代学科的类分概念。

清中叶以后，江浙学术专门化风气吹拂于岭南学界，才使岭学禅悦之风逐步隐退[107]，特别是学海堂、菊坡精舍等朴学书院的相继建立，为“实学”向岭南的渗入留下了空间立足点。在浙风南渐以前，程朱之学曾一度成为白沙、甘泉之学的主要对峙势力，但程朱之学此时已基本褪去地域化儒学的色彩，且已被纳入制艺帖括的官学轨道。由此角度而论，程朱之学已无法在同一个价值坐标层面中与岭学相抗衡。因为在清初的程朱儒学思想结构中已寻不出多少作为地域化儒学形态时期的价值要

素。与程朱旧学有所不同，考据之学的崛起是基层学风的自然表现方式，其思维方法并未全盘纳入到清代官学体系的运作之中。江浙朴学既不同于传统地域儒学的价值取向，也不认同于传统的帖括官学，故与被官学摒弃之列的“岭学”处于同一价值坐标系之内，浙风南渐的结果使“实学”替代了“岭学”，并很快扮演起岭南学界的主角。

江浙学术中透露出的工具主义倾向，使传统岭学中“内外本末心事合一”的主观思维方式迅速趋于瓦解。从学海堂到广雅书院课程分类的逐步细密，昭示着岭人已基本放弃“心”“物”二分即为支离的传统看法，只是这类转变的出现我们仍不能误认已具备和西方近代学术转型相等同的近代意义。我们仍只能说，此类转变为西学进入岭南地区提供了一种契机，一把钥匙，一种能够使西学中的某些因子与传统儒学相契合的运作空间。

注 释

[1][2] 邓淳撰:《粤东名儒言行录》卷五,清道光十一年(辛卯)刻本,养拙山房藏版。

[3][4][5][6][7] 《粤东名儒言行录》卷七、卷九、卷五。

[8][9][10] 汤成烈:《学校篇》,载《皇朝经世文续编》卷六四,盛氏思补楼刊本。

[11] 《儆季杂著》,《史说略四》、《论学院》,光绪年间刊本。

[12][13][14][15] 《粤东名儒言行录》卷十、卷九。

[16] 统计数字引自《宋元明清书院概况》,转见章柳泉《中国书院史话》,第 33 页。

[17] 明代私人书院的创建大多具有幽僻隐居的特色。关炳垣《西樵白云洞志序》云:“东粤之山首曰罗浮,南海之山首曰西樵。罗浮四百三

十二峰，袤直五百里而恣游骋者，必登飞云，唯其最高也；西樵三十六洞，周回四十里而穷幽邃者，必造白云，唯其最盛也。"从中可以略见遍布私立书院之罗浮、西樵的山势。

[18] 容肇祖引《罗浮山志会编》卷首《黄龙洞说》云："旧志云：'南汉主梦神指授，因建天华宫，又梦金龙起于宫所，遂改为黄龙洞'，路自山脊而上，甚险峻，入四五里，始至洞中，山水奇胜。"又引《庞弼唐先生遗言》卷二《罗浮同游录序》云："始岁戊戌（明嘉靖十七年）冬，弼唐子泛南海而之罗浮也，入朱明，息甘泉先生馆，将扫迹焉。越己亥（嘉靖十八年）正吉……从此日众，馆隘，则葺茅以居。秋九月，迁筑黄龙洞，户履频仍，未已也。"（参阅容肇祖：《罗浮山游记》，载《民俗》第一百一十五期，国立中山大学文史学研究所民俗学会编印）可知庞弼唐迁筑黄龙洞后的讲学盛况。

[19] 参阅刘伯骥：《广东书院制度沿革》，商务印书馆 1939 年版，页 27—38，明代书院统计表。

[20] 王阳明及弟子虽然亦遍立书院，如龙场书院、贵阳书院（贵州）、濂溪书院（江西）、阳明书院（越城）、复古书院（安福）、混元书院（青田）、明经书院（韶州）、嘉义书院（溧阳）、志学书院（宣城）等。但大多数书院均分散于各省数地，尚构不成岭南以名山为核心的凝聚局面。

[21][22] 《粤东名儒言行录》卷十二，卷十三。

[23][24][25][26] 《粤东名儒言行录》卷十八，卷十九，卷二十一。

[27] 我们不能否认阳明心学对近代知识群体个性张扬的启迪作用。但我们也不得不承认，从社会学的意义而言，"心学"弟子的数量无法与朱子学及其他儒学流派的弟子数量相比，尽管甘泉弟子据说有四千人之众。因为阳明学从来没有像朱子学那样经过正规渠道进入官学的视野之内，因此也就无法影响清以后每年 50 万生员的思维结构和方式。（见张仲礼：《中国绅士》，页 150）

[28] 参阅刘伯骥：《广东书院制度沿革》页 55—78 清代书院表。又据何炳棣教授的统计，广东在 1736—1795 年间书院的建置达到一个高

峰。官立书院有 82 所，私立达 21 所。但就有清一代书院建设的总趋势来看，官立书院呈下降态势。如 1851—1861 年官立书院只新建 34 所，而私人书院达到 24 所，这一时期由于战乱频仍及太平军起事，书院性质已发生变化，成为乡约式书院。（参阅：Ping－ti Ho，*The Ladder of Success in Imperial China：Aspects of Social Mobility，1368—1911*，Columbla university 1962，p. 201。）

[29] 乾隆进士、顺德人张绵芳在《创建白云洞三湖书院碑记》中概括了书院性质的变化："君亦知今之书院与古异乎？古之为书院也，以讲学所谈者心性，所重者实践。其流也或脱略书册，直趋本源，皆谓之理学。今之书院也，以谈艺穿穴经传，辨正文体，期于以文载道，是谓辞章之学。为理学者约而求之，静而悟之，可以不出户而窥道妙。为辞章者闻见必广，考据必繁，非游大邑通都，博综乎当世贤豪之所撰述，无以考其源流，而正其得失，此其所以同而异也。"（《西樵山白云洞志》）这段话一方面说明了明清书院在性质上的差异，同时也指出了其书院设置空间区域发生变化的部分原因。

[30] 《南海县志》卷十三，《重修田心书院碑记》，宣统二年修。

[31] 参阅饶宗颐编：《潮州志汇编》第四部，《教育志·书院》，香港龙门书局 1965 年版。

[32][33][34][35] 李福泰修：《番禺县志》卷十六，《建置略三》，同治十年刊本。

[36] 参阅叶觉迈编：《东莞县志》卷十七，《建置略二》，民国七年铅印本。

[37] 王崧修：《揭阳县续志》卷一，《建置志》，民国二十六年重印本。关于"社学""义学"与书院功能在清初逐渐接近的情况，Frederic，Wakeman 教授在《大门口的陌生人》一书的附录中曾有过一个简短的说明。其中说："自乾隆皇帝停止了对书院的压制以后，许多书院恢复了原来的名称。但是这些变化却在地方上引起了乡村书院与社学之间的长期混乱。二者的职能是相同的，主要的区别仅在于规模不同以及社学更适宜那些'山野子弟'就读。但是，当某一社学得到的捐赠增多，使它能招收更多的学生时，它也常常重新改称为

‘书院’。”Wakeman 教授还提供了一份清代广东各府书院社学的分布统计表。从表中可清楚地看出“书院”与“社学”的比例在各地已比较接近(见《大门口的陌生人》,中国社科出版社 1988 年版,第 216—217 页)。这个统计表未把“义学”与“社学”做出区分,可能还未考虑“社学”废毁的因素。潮州府书院统计为 42 所,可能包括了明代建立而至清尚有遗迹的数所书院。

[38] 饶宗颐:《潮州志汇编》第四部,《教育志·书院》,龙门书局 1965 年版。

[39] 《东莞县志》卷十七,《建置略》。

[40] 清代义学与书院虽然在数目上日趋接近,在功能表现上却仍有差异。雍正十一年议准:“广东省潮属地方设立约正直月之外,照黎瑶设立官学之例,多设官学。仍饬令地方官于该村附近生监内,另选学行素优者为师,酌量给以廪饩。听零星村落之子弟入学读书,训以官音,教以礼义,学为文字。”(《钦定大清会典事例》卷 396,光绪己亥夏御制本)可见义学设置带有临时性的特色,管理措施也不甚严格。从课士的内容上看,义学之设带有初级教育的特点,《粤东议设启蒙义学规则》规定:“义塾之设,专为贫户童蒙。若遍读经书,非但力有不能,实亦迫不及待。宜将明白显浅之书,先为训读,并属塾师随口讲解,先读新刻《读神童诗》次及《续千家诗》、《感应篇》、《阴骘文》、《文昌孝经》节本、《觉世经》、《朱子治家格言》,读毕后,方读四子书。”(《得一录》卷五,第 29 页,光绪十一年重刊本),这与一些大书院如粤秀书院以制艺试帖及经文策论为主的课士规程尚有区别。(见嘉庆十四年刊定《粤秀书院条规》十八则,载梁廷枏修纂:《粤秀书院志》卷二,道光年间藩使刊行本)。所以,书院与义学在功能上的交叉融合有一定的限度,大多发生于比较基层的区域。

[41][42] 转引自张立文《宋明理学研究》第 378 页,中国人民大学出版社,1985 年版。

[43] 参阅王懋竑纂订:《朱子年谱》卷之一,上,页 6。丛书集成初编本。

[44] 如朱熹说过:“释氏只是恍惚之间,见得些心性影子,却不曾仔细见

得真实心性，所以都不见里面许多道理。致使有存养之功，亦只是存养得他所见影子，而不可谓之无所见，亦不可谓之不能养，但所见所养，非心性之真耳。"(《续近思录》，页235，世界书局版)

[45] 《续资治通鉴》卷一五四。

[46] 朱熹与王权的对峙态度，表现于他在"士之绳趋尺步，稍以儒名者，无所容其身"的状况下，仍"日与诸生讲学不休，或劝以谢遣生徒者，笑而不答。"(《宋史》卷四二九，《朱熹传》)这一笑之举，显然不仅仅具有政治反抗的意味，而且颇能昭示出"教化之儒"疏离王权意识形态的坚韧心境。

[47] 参阅蓝鼎元:《潮州风俗考》，《鹿州初集》卷十四，文海版。

[48] 参阅《续文献通考》卷四十七。

[49] 《清康熙壬辰年升祀朱子奏议》，《婺源县志》卷六十四，转引自张立文《宋明理学研究》，中国人民大学出版社1985年版，页440。

[50] 《续文献通考》卷三十四，《选举一》。

[51] 《续文献通考》卷三十五，《选举考·举士》。

[52][53] 《续文献通考》卷四十八，《学校二》。

[54][55] 蓝鼎元:《棉阳学準》卷三，《闲存录》，文海版。

[56] 饶宗颐:《潮州志汇编》第四部，《教育志·书院》。

[57][58][59] 《湛甘泉先生文集》卷六，清康熙年间刻本。

[60] 岭南在明代并非没有程朱理学的教化痕迹存在。如南海人霍韬主四峰书院，与方献夫、湛若水同讲学于西樵山中，"惟诵法孔孟程朱而已"(《粤东名儒言行录》卷十一)。此外如东莞陈清澜著《学部通辨》，以驳王阳明之《朱子晚年定论》。以及中山王渐逵极力推崇张载、二程之学等等都是例子。只是其总的势力无法与白沙、甘泉之学相抗衡。

[61] 蓝鼎元:《棉阳学準》卷一，《同人规约》。

[62] 不能否认岭学残余仍做为精神潜流而存在，刘成禺曾说:"清初新宁陈遇夫延际，寻溯白沙之学，重订杨复所所辑《白沙语录》，以明白沙之学由博返约，非坠禅悟，是为清初治白沙学者之先声。全祖

望主端溪书院，首祀白沙以下二十一人，行释奠礼，欲和融粤、浙学派。"(刘禺生：《世载堂杂忆·岭南学派述略》)然刘氏亦承认自陈遇夫以后，"粤、浙二宗之学，传者寥寥矣。"又如在刘伯骥表列统计的 515 名清代广东书院山长中，几乎无一人确实以心学鸣于世(《广东书院制度沿革》，页 222—290)。

[63] 广东地方文献记载：明末奉岭学最著者仅新会陆粹明一人，陆粹明常常"终日静坐，访学吴、越间，遇高忠宪论学曰：'务要静有定力，令我制事'"。(《世载堂杂忆》)

[64] 这里所说的认同，指的是程朱理学与岭学均具有韦伯(Max Weber)所说的"价值合理性"倾向。即对于程朱学人与岭学士子来说，贯彻教化原则的行动本身是否符合于绝对价值，是当下所要全力关注和解决的问题。这与关注"工具合理性"的江浙考据学有巨大的差异性。关于"价值合理性"与"工具合理性"的概要性讨论，可以参阅苏国勋：《理性化及其限制——韦伯思想引论》，上海人民出版社 1988 年版，页 89—98。

[65] 参阅容肇祖：《学海堂考》，载《岭南学报》三卷四期，民国廿三年六月版。

[66] 阮元：《揅经室再续集》卷六，《小暑前坐宗舫船游北湖南万柳堂宿别业诗》自注。

[67][68] 徐琪纂：《岭南实事记》卷一，《奏疏一》，清光绪间刻本。

[69][70][72] 《岭南实事记》卷二，《奏疏二》。

[71] 《清史稿·选举志》。

[73] 此一现象的表现并不说明朴学在官学中已占主导地位。清廷官学尽管屡次受到考据学的强大冲击，却基本上对"工具理性"式的思维方法采取抑制的态度。而以性理中的道德内涵作为制约人心的前提："今之说经者间或援引汉唐笺疏之说。夫典章制度，汉唐诸儒有所传述，考据固不可废，而经述之精微必得宋儒参考而阐发之，然后圣人之微言大义如揭日月而行也。"(《岭南实事记》卷四)岭南学人陈澧、朱次琦也主张汉宋兼采，只是认为在训诂考据的诠释过

程中,已经包含有义理的内容,二者无法割裂。陈澧云:"汉儒说经,释训诂,明义理,无所偏尚。宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理,非也。近儒尊崇汉学,发明训诂,可谓盛矣。澧以为汉儒义理之说,醇实精博。盖圣贤之微言大义,往往而在,不可忽也。"(汪宗衍:《陈东塾先生年谱》,页 3,文海版。)

[74] 《岭南实事记》卷十一,《善举类》。

[75] 《岭南实事记》卷十二,《咨揭类一》。

[76] 潘德舆:《与鲁通甫书》,《养一斋集》卷二十二,道光二十九年刊本。

[77] 戴钧衡:《上罗椒生先生书》,《味经山馆文卷》卷三。

[78] 参阅《邹徵君遗书》,《学计一得》卷下,页 20—22。关于晚清学人"古已有之"的强制性附会心态,可参阅萧功秦:《儒家文化的困境》第二章第四节中的论述。

[79] 参阅 R. Levenson, *Liang CH'i—ch'ao and The Mind of Modern China*, University of California Press. 1967, p.41.

[80] 参阅 Elman, *From Philosophy to Philology*, table 6. Harvard University Press 1984, p.164。

[81] 保罗·奥斯卡·克利斯特勒:《文艺复兴人文主义的中世纪前提》,载《意大利文艺复兴时期八个哲学家》(中译本),上海译文出版社 1987 年版,页 183—184。

[82] 《文史通义》,《内篇一》,《易教上》。

[83] 《文史通义》卷一,《内篇一》,《书教中》。

[84][85][86][87][88] 佚名编:《广雅书院文稿》第四册,北京图书馆藏稿本。

[89] 《文史通义》卷一,《内篇一》,《经解下》。

[90][91] 《意大利文艺复兴时期八个哲学家》,页 27、25。

[92][93][94] 佚名编:《广雅书院文稿》第九册。

[95] 参阅《中国近代史资料丛刊》,《戊戌变法》第二册。

[96] 参阅《皇朝经世文新编》第六册,《学校上》,上海译书局 1898 年版。

[97] 光绪二十八年(1902 年),广东学政张百熙拟定了《钦定学堂章程》,

在课程设置方面分“政科”“艺科”两大类，相当于大学的文科和理科，其中仍留有“四科”的分类痕迹。政科分13课目，1. 伦理，2. 经学，3. 诸子，4. 词章，5. 算学，6. 中外史学，7. 中外舆地，8. 物理，9. 外国文，10. 名学，11. 法学，12. 理财学，13. 体操。艺科分10课目：1. 伦理，2. 中外史学，3. 外国文，4. 算学，5. 物理，6. 化学，7. 动植物学，8. 地质及矿产学，9. 图画，10. 体操。（参阅曹思彬编：《广州近百年教育史料》，页68—69，又可参阅《光绪二十八年七月十二日钦定高等学堂章程》、《光绪二十九年十一月二十六日奏定高等学堂章程》，均见《中国近代学制史料》第二辑，上册，华东师大出版社1987年版，页559—581。

[98][99][100] 参阅《广雅书院文稿》第一册。

[101] 《读日知录二》、《广雅书院文稿》第二册。

[102][103] 《无邪堂答问》卷五，光绪二十一年广雅书局刊本。

[104] 朱一新在岭南学风向考据学转折中基本上起着推波助澜的作用。他任广雅院长时，曾承袭广雅学规，力促书院课程向分科专门化发展，其自述曾云：“余自端溪移主斯院，院规先读书而后考艺，重实行而屏华士。仿古专家之学，分经史理文四者，延四分校主之，而院长受其成焉。”（《无邪堂答问》卷一《序》）

[105][106] 湛若水：《大科堂训》，《湛甘泉先生文集》卷六。

[107] 江浙学术专门化风气向岭南的渗透，并不等于完全摧毁了传统岭学的生长根基，近代岭南不少学人仍奉持传统岭学的心理修炼之法，参阅本书第三章。

第7章

古典偶像的重塑：江浙书院与学风梯级效应

第一节　经古之学与科举势力的消长

1. 科举与“汉宋之争”

明末清初剧烈的社会结构变动，使原有地域化儒学的空间分布格局发生重大变化。宋元以来，基层地域儒学的崛起曾使濂、洛、关、闽诸学派与王权垄断的意识形态（包括“政治神话”和经学系统），长期处于均衡对峙的态势。明初以后，程朱之学逐渐被纳入官学系统和科举轨道。地域化儒学的各个分支在完成了对王权“政治神话”体系的世俗化变革以后，实际上其自身立刻面临着为新的王权意识形态系统所吸收和同化的命运。因为两汉王权的“准宗教”思想系统被淡化转型之后，原先与地域化儒学相对峙的官学形态体系已不具备学理上的独立意义，它必须吸纳、摄取地域化儒学中的思想因素，以弥补政治轴心人文化后遗留下的意识形态空间。

由于地域儒学尤其是程朱之学不断成为填补王权意识形态

真空的思想资源，所以宋明地域儒学的发展格局和走向基本上趋于萎缩没落。到明中叶以后，除了江浙“心学”和岭南白沙、甘泉之学的崛起尚带有地域特色之外，其余原有的地域儒学流派几乎均已纳入官学体系，而不复有独立意义上的地区性特色。清初，心学所倡的讲学之风已被基层知识分子视为明亡的思想根源，这无疑从侧面促使地域化儒学最终完成了结构意义上的自我否定。从此，地域化儒学已基本不具有王权视野之外的区域性特征了。[1]

地域化儒学的思想因素由于不断转移为官学化体系的内在话语资源，致使产生于宋明之后而冠以地域儒学之名的各类流派势力日趋沉寂，或成为官学概念中的所谓“宋学”。江浙区域兴起的考据学派自然成为清初唯一具有相对的区域性特色，又可与官学思想资源相抗衡的儒学流派。考据学又被称为“汉学”，“汉学”一辞长期被视为是与“宋学”相对应的一个概念。历史在这里发生了一个奇特的逆转现象，原先作为王权“政治神话”构筑资源之一的两汉经学，在清初却成为基层知识群体抗衡王权思想控制的工具性手段。而本来作为地域性儒学流派崛起的先驱，并且曾被官学斥为异端的“宋学”，却成为王权意识形态的核心来源。据此我们可以说，历史上的所谓“汉宋之争”，实际上已演变为特殊历史背景下的“官学”与“私学”话语之争。

从思想结构而论，“宋学”强调道德理性的核心作用，如朱熹曾云：“人心惟危，道心惟微，论来只是一个心，那得有两样？只就他所主而言，那个唤作人心，那个唤作道心。”[2]“人心”与“道心”的划分显示出“宋学”儒生比较强调道德教化实现的具体效果，而不喜寻究道德实现的历史前提和制度源流。“汉学”

与“宋学”正好相反，它比较有意强调工具理性的价值，主张义理的内涵必附丽于古制方能存留光显其现实的意义。邵保初在《诂经精舍崇祀许郑两先师记》中说：“说经之法，以训诂为先，舍训诂以求圣道，适成为卤莽灭裂之学而已。后之学者，灼然于诂训之各有师承，非凿空而为之说，由是以窥圣道之大全。”[3]邵保初的这段话很能概括“汉学”基本思维方式与“宋学”的歧异性。我们虽然不能从中推断“汉学”即是完全反对道德教化陶铸人格的功能意义，但却可断定其主观内涵起码具有相当浓厚的非道德主义的倾向性。

从客观层次而言，“汉学”把早已为人们所认同的儒学绝对价值观，重新置于语言尺度的检验之中，不厌琐细地追寻儒学经典源流和结构形成的“过程意义”，其研习方式必然相对忽略“宋学”长期所阐释的形而上义理的宏扬，这就难免会悄悄地削弱浸染儒学已达千年之久的道德悟证方法论的至上意义。这是官学化儒学体系的操纵者所异常反感的。因此，汉宋之学的对峙冲突不仅表现在“工具理性”和“道德主义”二者的实力消长上面。尤可注意的是，这二者之间表现出来的张力作用，不久就成为近代书院向学堂转型的内在动力之一，更由此成为清末教育改革在制度方面形成突破的关键因素。

“汉学”与“宋学”之间存在的张力作用和实力消长，特别体现于科举考试的命题范围之中。据《清史稿·选举志》记载：“有清科目取士，承明制用八股文，取‘四子’书及《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》五经命题，谓之制义。”其中所载《科场条例》云：“首场四书三题，五经各四题，士子各占一经。四书主朱熹《集注》，《易》主程颐《传》、朱熹《本义》，《书》主蔡《传》，《诗》主朱子《集传》，以《左传》本事为文，

参用《公羊》、《谷梁》。二场论一道，判五道，诏、诰、表内科一道。三场经史时务策五道。"[4]从三场命题的范围来看，经解居于很次要的地位。而首场中的四书、五经所依据的理论，大部分均为程朱之说，而且沿袭的是明代科场旧制。清代《科场条例》颁布之后，一般只有很少的改动，顺治二年（1645年）礼部议覆给事中龚鼎孳曾疏奏："应如各科臣请，减时文二篇。于论、表、判外增《诗》去策改奏疏。"顺治帝不允，命仍旧例。[5]康熙二年（1663年）曾废制义，以三场策五道移第一场，二场增论一篇，表、判如故，行止两科而罢。康熙七年（1668年），复初制，仍用八股文。[6]清代科举"名为三场并试，实则首场为重，首场又四书艺为重。"由此可知，在科举命题范围内，经解考据之学根本无法与性理制义之学相抗衡。

2. 经古书院网络的形成

"汉宋之学"势力的消长不仅表现在科举系统的运作之中，而且明显反映在江浙书院课艺的变化上。与科举命题范围主旨体现王者意志的特点有所不同，书院本为"私学"渊薮，江浙书院课艺受山长或掌教风格及区域性学术风气的影响甚深，课艺内容的伸缩性较大，而且不受官学的制约与控制。特别是诂经精舍及以后的南菁、龙门书院相继崛起，构成了与官方"宋学"争夺生员和学术影响的地区性势力。俞樾曾云：

> 我浙素称人文渊薮，而书院之设，亦视他省会为多。其以场屋应举诗文课士者，则有敷文、崇文、紫阳三书院在。至诂经精舍则专课经义，即旁及辞赋，亦多收古体，不涉时趋。[7]

孙星衍《诂经精舍题名碑记》云其课士之法：

> 其课士，月一番，三人者迭为命题评文之主，问以《十三经》、《三史》疑义，旁及小学、天部、地理、算法、词章，各听搜讨《书》《传》条对，以观其识，不用扃试糊名之法。暇日聚徒讲议服物典章，辩难同异，以附古人教学、藏修、息游之旨。

马新贻《诂经精舍文三集序》中亦云：

> 杭州旧有敷文、崇文、紫阳三书院，专习举子业，而此独为诸生诂经之所，聘明经之士以为师。课士首重经解，兼及策论诗赋杂文。盖视三书院为益濬其源，而其流亦曼衍浩博。

三段话的内容都较强调书院课艺与时文科举的对峙地位。除了诂经精舍之外，光绪十年（1884年），江苏学政黄体芳议创南菁书院于江阴。按黄以周的说法，南菁书院的创办仍有与课时艺的书院争夺生童的作用。他说：

> 有明以来，专尚制艺，主讲师长复以四书文、八韵诗为圭臬，并宋人建书院意而失之。近时贤大夫之崇古学者又思矫其失，而习非成是，积重难返。不得已别筑讲舍，选高材生充其中，专肄经史辞赋，一洗旧习。……江苏之书院甲天下，若钟山、若尊经、若紫阳，其课士悉以诗文，"正谊"近改经古，"惜阴"又附于钟山、尊经，以经古为小课，非所重也。瑞安黄漱兰侍郎督学苏省，仿诂经精舍之课程创建南菁，力扶实学，一如阮文达之造吾浙士。[8]

南菁书院别筑讲舍，聚徒授学，并非是完全阻断士人的科

举仕途，而是通过传授经古之学从侧面拓宽学人的学术视野。由于是专习经古考据之学，诂经精舍与后来的南菁书院在江浙地区构成了一张颇为奇特的学术专门化学人网络，书院由此成为学人网络的中枢系统和聚散神经。

诂经精舍与南菁书院的课程设置程序，正好与科场规程相反。经学（汉学）占据核心地位，“宋学”则退居次要角色。如南菁书院“住院生为内课，余为外课，每年正月由学政分经古两场甄别录取。经学则性理附焉，古学则天文、算学、舆地、史论附焉。”[9]《江南南菁书院遵改学堂试办章程》中也仍保留了“经学”的优先位置，规定课试经学以治《周易》、《尚书》、《诗》、《三礼》、《春秋三传》、《论语》、《孟子》、《尔雅》、《孝经》等十三经为主，共分七类。“诸生可各就夙究心者择一类精研之，日有所心得记于册，……日课一艺以验其益否。”[10]这很符合于南菁书院“彼通乎一经则存乎三代圣人之心，而操乎一艺则忘乎天下众人之利”[11]的传统原则。“通乎一经”与“操乎一艺”已成为“存乎圣人之心”的必经途径和必要手段。

南菁书院在选编课艺时，也以训诂精当者为先，“辑课作简其深训诂、精考据、明义理之作。”[12]诂经精舍更是摒弃制义及宋学讲论之说“专试经解与碑板考证诸作”，[13]“选诸生中经学修明通于一艺者，习业其中。”[14]基本上以工具性的内容代替了义理的探究。

如果要进一步估测诂经精舍与南菁书院两个经古学主要枢纽对江浙专门化学术氛围的辐射程度，除了剖析其课艺内涵之外，还可粗略估算一下，当时曾经就学于这两个学术中心的学生大致人数。南菁书院正式创于光绪十年（1884年），14年后至光绪三十四年（1898年），由瞿鸿禨奏请改为高等学堂。书院

改学堂以后，课程设置已有所变化，故从汉宋对峙的比较角度研究，受纯粹“汉学”训练的生员人数当以此14年间入院者为准。南菁书院学生每年由学政分经古两场甄别录取，按“取内课经二十名，古三十名，有经古并取者止作一名，余额则调取岁科两试连列三次一等者补之”[15]的记载粗略计算，14年间，南菁书院录取生额总数不会超过800余人。此数字的推算是假定每年甄别录取的学生全部有所更新变化。如果考虑到一些连续几年课艺于院中的生员重复人数，这个数字还要有所减少，因此，这一生员总数是最理想状态下的推算结果。

诂经精舍开讲于嘉庆六年（1801年），停办于光绪三十年（1904年），前后存在时间凡103年，按《诂经精舍文集》登载与课同人题名的时间间隔来看，诂经精舍也应是每年甄别录取一次。只是每年甄别录取的人数已不可考。《诂经精舍文集》中登录的历年与课同人题名的分布也无规律。如同治己巳年与课同人题名23人，其中陈灏等10人为同治七年旧生，13人为新生。同治丙寅年的集内同人题名为40人，其中旧生有俞光祖等9人，其余31人为新生。到了同治丁卯年，集内同人题名只有14人。其中旧生有黄以周等4人，其余10人为新生。[16]所以我们只能依据《诂经精舍文续集》中所载道光壬辰年至壬寅年肄业生183人的每年平均数字即18人作为推算的基本依据。[17]

如果按诂经精舍103年不间断地招收生员的理想状态推算，诂经精舍录取生额总数大致应为1850多人。但这一数字并未考虑到精舍曾停课数年这一因素。据张崟《诂经精舍志初稿》中记载，精舍“惟阮文达离浙后，曾辍课十余年。及道光中叶与咸丰季年，亦因乱中废近十年。”[18]如果把精舍停课二十几年这一因素统计在内，诂经精舍录取生额的总数当在1400—1500

人之间。[19]按照最理想的状态估计，诂经精舍与南菁书院招收生员的总数相加仅有2200—2300人左右。而按张鋆的估计，精舍“生徒著籍，可考者千数百人。”[20]

我们可以把这个数字与江南、浙江地区的生员数目比较一下。据张仲礼先生统计，太平天国以前浙江生员数为53100人，江苏有41362人，安徽有38029人，这三个地区生员总数为132491人。如果仅计算江苏、浙江两地生员数也有约94462人。太平天国以后浙江生员数上升为65974人，江苏有53754人，安徽有48756人，总数为168484人。[21]与这个总数目相比，2000多人自然是一个很小的数字。要观察经古之学对科举的影响，计算朴学书院人数在中举生员中所占比例是一个研究途径。张鋆曾指出从“嘉庆六年以讫光绪癸卯百有三年间，浙江乡试四十有七科。曾有一科，无精舍生徒预其选乎？辜较计之，每科率占总数百之五六以上，而如光绪壬寅补行庚子辛丑恩正并科及癸卯科，且增至全额四之一。”[22]这个比例与那些以制度为谋生途径的生员人数比较还是较小的，也说明专以经古为业的士子人数在江浙区域学术圈的涵盖面仍相当有限。

如果再与课试举业的书院录取人数相比较，诂经精舍与南菁书院肄业的人数尚不及一座普通书院的课艺人数。例如同治十一年（1872年）创设的江阴礼延书院专课八股试帖，每年甄录生童各百名在院肄业。光绪二十七年（1901年）改废八股。在废改学堂的29年间，实际录取生童的总数应为5800人左右，大大高于诂经、南菁2000多人的生员总数。[23]

除诂经、南菁之外，江浙一带尚有一些课读经史的专门书院，只是有的创办时间较晚，有的规模甚小，尚不足以构成学术专门化的重心。如道光十八年（1838年）由陶澍创建的仿诂

经精舍的南京惜阴书院，光绪二年（1876 年）巡道冯焌光捐建的上海求志书院等。

研习经古之士一般不涉时趋，成为众多生员中的稀有分子。诂经精舍等课艺经古的书院在专课制义书院的包围下，尤如大海中的片片孤岛。其自身吸摄学人思维取向的能力和范围自然相当有限。学术专门化如果要真正从个人的治学手段转移泛化为一种群体思维方式，就必须突破诂经精舍孤岛式的自我封闭状态而操戈于科举帖括之内室。因此，经古之学与制义帖括争夺学术垄断权的又一回合冲突，就必然在一些本来专课八股帖括之学的书院中逐渐展开。

一个非常值得注意的现象是，道咸以后，当清政府基本上已经平息了内乱转入相对稳定的统治阶段时，江浙区域出现了一些在课试经古的同时兼及制义的书院。这些书院没有诂经、南菁那样纯粹的“专门化”色彩，尚允许生员在院内兼习时艺，只是制艺内容已明显退居次要地位，可以说具有某种过渡的性质。与此同时，许多本来专课制义的书院也纷纷添加经古课程。这样江浙一带的书院就形成了“汉学”与官方“宋学”相抗衡的三个阶梯式的层次。第一层次是专课经史的诂经精舍、南菁等书院；第二层次是主课经古兼及制义的书院；第三层次是专课制义之书院兼课经古。三层次阶梯式书院结构的形成使得江浙区域于清初掀起的学术专门化思潮几乎兵不血刃地渗透进专课制义的书院。而与八股帖括之学分庭抗礼。其中兼课经史、制义最为著名的书院为上海龙门书院。

龙门书院课程以经、史、性理为主，而辅以文辞，尤重实践躬行，“诸生各置行事日记册，读书日记册，于行事日记册内分晨起、午前、午后、灯下四节，按时定课。大要以晨起、午

前治四子、各经（一书精熟，然后再读一书）及性理（每日读数章），午后读诸史纲鉴（专取一书从首读起，不得杂乱）及各家书（择其要，撷其精，不得观无益之书），或旁通时务（须有实际），有余力或作文辞（须当于理，不得作闲杂辞章），或习书法（须端楷），灯下或兼及科举之业（宜多读先正阐发义理之文），虽间有参差，总以绵密无间为主。”[24]书院课程安排明显以经史研习为重，科举之业已经变为相当次要的兼习门类，甚至不列入书院的正式课程。

应宝时在《龙门书院记》中云：“肄业者必先从事于《小学》、《近思录》以正其志，趋后及群籍以备考索。故凡经史诸书悉购置焉，又书朱子白鹿洞规于堂，俾日见之以资警省，月课性理策论，期有合于胡安定经义、治事立斋之意。故不以举业诗赋列入课程，有志之士自亦不欲以遇合之心夺其学问之实也。”[25]沈恩孚也说，书院“所研习除理学外，或兼经学、小学，或兼史地、掌故、天文、算术，或兼工诗古文词，至少必有一二专长。”[26]龙门书院课程中虽然仍保留性理学的内容，学生却不必按科举制义的规程揣摸窥测其内涵，而是和经史研习一样视其为专门之学的一种，自己有相当大的阐释发挥之余地。书院学生尽管仍无法像诂经、南菁的学生一样使经史专门之学成为唯一的主导门类，在阐释经义时却可以时时溢出科举限定的“宋学”轨道，从而削弱笼罩于各个书院之上的浓重制义氛围，大致可与诂经精舍的作用实相表里。[27]

经古之学渗透进书院网络造成了学术专门化的梯级效应，其动力源自然应追溯至诂经精舍的创建。然而精舍容纳生员的人数有限，无法在生员的绝对数量上与时艺书院相抗衡。龙门书院作为阶梯的第二个层次，实际也只有过渡的性质，仍无法

增加“汉学”阵营中生员的绝对人数。“汉学”如果要想在更为基层乃至更为广大的领域内改变生员的思维方式，就必须渗入到制艺书院中争夺一席之地。道咸以后特别是同治年间，诂经精舍的肄业生人数经过60多年的积累已经初具规模。他们逐渐散布到江浙各个书院中执掌教席，并承担起了传播经古之学的责任。在“汉学”儒生潜移默化的攻势下，第三层次中所发生的梯级效应已无形中改变了“汉学”与“宋学”抗衡的原有格局。

在诂经精舍创设之地杭州，同治四年（1865年），知府薛时雨创建了“东城讲舍”，薛时雨在《东城讲舍记》中云：“东城讲舍举诸生中有文行者与焉，课举业经艺外，兼课诗赋杂文……思夫古人讲学之方原不专诵章句，……必将以为孝悌忠信可讲而行，道德仁义可讲而明，兵农刑政、天地民物之大原可讲而得。”[28]上海有蘂珠书院，“为本籍举贡生员月课文会之所，每年官师各十课。官课由巡道、海防、同知、知县轮课，专课举业，师课兼课经古。”[29]浦东的三林书院，是光绪二十二年（1896年），由秦荣光、周希濂、汤学钊等捐资开办，课规仿敬业书院例，“惟师课分经学、史论、掌故、算学、舆地、时务六门，使各生童讲求根柢之学。”[30]宝山有学海书院“自同治六年（1867年）筹存基金后，始延聘院长遥主讲席，每年课士，官师各八课。岁二月由县出题甄别录取生童各一百四十名肄业。每月初二日官课，十六日师课，均作制艺一篇，试帖一首。”光绪二十五年（1899年），书院“经潘鸿鼎、袁希涛二绅拟定斋课章程，呈县延聘斋长。二十六年春分斋分课，以经史、时务、算学命题，亦于四仲举行。向时官师两课则废试帖，增论说文一篇。”[31]

离上海县距离较近的松江府娄县在云间、求忠、景贤三书院内也增加了经古小课。光绪三年（1877年），知府杨永杰筹拨典捐作为添设小课的经费，并有添设府尊小课示云：“因思松郡本人文渊薮，书院尤为储才之地，倘于照章官师大课之外添设经古小课，随时考校，则诸生童于经史典故、诸子百家之言以及考据、辨证、词藻、杂著之学，靡不博览兼通，留心讲究。日就月将，松属人文更必蒸蒸日上矣。”[32]

又云：“云、求、景三书院肄业生童愿考小课者，每年于大课甄别发案后，各赴监院处报名，各监院于课期三日前将与课人数报府以凭，按名备卷，由各监院亲加印记，注明某县举贡生童字样，造具点名清册，于课期前一日送府听候。……其不在各院肄业者不准投考。”[33]

南汇有芸香书院：“咸丰九年（1859年）知县冯树勋改置，详情遵阮文达公西湖诂经精舍例，以经史诗赋课士。”[34]

苏州有正谊书院：“咸丰十年（1860年）毁于兵，克复后巡抚李鸿章购中由吉巷民居改建。初与紫阳书院俱以经艺课士，至是乃专课经解古学，择诸生十人肄业其中。”[35]朱珔：《正谊书院经解诗赋录序》云：“书院之例率以制义试帖为主，而按月别命经解诗赋诸题，间及杂文。”[36]

嘉定有当湖书院，当湖书院原为制义书院：“每年课士，官师各十期。岁二月由县出题甄别录取生童各一百名，……每月初三日官课，十八日师课，均作制艺一篇，试帖一首。凡列超等及上取者生给膏火。”光绪十八年（1892年）。书院“始每月十一日加小课一次，试赋、诗、论、说、经解各门，而仍注重律赋试帖，戊戌维新改书院为校士馆，废制艺而课以经义、史论、时务策。”[37]

镇江有宝晋书院，道光年间："俱于月课外提前二十名到署，另行小课诗赋、经解、策论，后因各州被火无租，停课。"[38]

溧阳有平陵书院："同治十二年（1873年），知县李超琼以书院无经古课，遂于县学两课外添设四季经古课。每季遥课经文两篇，赋一篇，其余散体不一，限五日缴卷，捐廉加奖。"[39]

海门有师山书院，"光绪十二年（1886年）定岁官课五，师课五，师课兼试经解古学曰小课，生童额各十名。"[40]

以上所列书院课试经古的时间有早有晚，录取人数比例也差异很大，课艺的方式也多种多样。但这些书院的出现毕竟有效地改变了汉宋对峙中"汉学"处于下风的历史格局，为以后书院实施近代意义的专门化分类制度奠定了广泛的基础。

制义书院中课试经古之学，是江浙学术专门化思潮渗入原有传统教育制度的关键转折点。尽管如此，经古之学对旧有书院制度的渗透最终要造成教育体系整体结构的变化，还存在着一个相当长期的反复过程。书院中汉宋之学势力的消长，常常取决于地方官吏的思维意志。如太仓州的安道书院从同治八年（1869年）到光绪二十四年（1898年）的29年间，不仅院名有所改动，课程设置门类也至少发生了四次大的变动。据《太仓州志》载，同治八年（1869年），署知州蒯德模改建书院于王氏南园，"定额取经解生童各十六名，古学生童各十四名，逢乡试之年以古学改作经文，每年官师各十课。"[41]

可以看出，此时"汉学"占主体地位，时文只是逢乡试之年方才上升为主要课艺内容。"同治十三年（1874年），知州吴承潞增建尊道书院于海门桥西南桴亭遗址，祀尊道先生陆世仪，移安道书院肄业生童于此，……初定章程各报专经，以日记考

其勤惰。"[42]仍是以经古之学为主。到了光绪十四年（1888年），"知州莫祥芝改课制义，间以经史杂著，每月立专课两期，课内课生童，合课两期，兼课外课、随课生。以住院膏火为奖赏。"[43]这已经把制义之学作为课艺的优先内容，经古之学暂时退居其次。光绪二十四年（1898年），"署知州陈谟于内外课生童有志实学者，仍照立院时章程报专经，以日记考其课业，由院长稽其勤惰，优者送州核奖。"[44]书院自此又恢复了以课艺经古为主的特色。

制义与考据交替存在的现象，并非只出现于咸同以后创建的江浙书院中。在清初考据学崛起时，江浙区域的一些书院已经存在着汉宋之争的迹象。乾隆元年（1736年）创建的江宁钟山书院，最初奉上谕"仿朱子《白鹿洞规条》及《分年读书法》，总督尹继善勒石，院长杨绳武为之记。"[45]书院基本上仍是体现官学化"宋学"意志的机构。乾隆四十六年（1781年），考据大师钱大昕为之定学约："与诸生讲论古学，以通经读史为先"，[46]书院的"宋学"色彩开始淡化。乾隆年间，钟山书院院长有时"别课以诗赋杂体，则别期各书院所同也。"[47]经古课艺仍无法脱颖而出，唯独乾隆十三年（1748年）"胡竹邨先生为院长，以经学教士，逢八日进诸生而教之，此不同耳。"[48]

早期江浙书院的山长或院长更换频繁，人选也往往取决于地方官吏的意志。致使制义书院中偶尔萌发的"汉学"之光，常常一闪即逝，不能演化为书院课艺的主流。即使如此，钟山书院中"汉学"的势力仍十分坚韧地不断扩展自身的领域。其拓展的方式之一就是通过攻时文之病，无形抬高经古学的地位。杨绳武在《钟山书院规约》中曾屡言制义之失："槁其面目，钝置其心思，开卷索然，了无意味，假先辈之病也；臃肿其文体，痴

肥其肠胃，捲卷茫然，不知何语，烂时文之病也。有起而矫之者，又或貌新奇而实庸腐；外崛强而内空疏。牛鬼蛇神，虎皮羊质。”[49]

杨绳武攻制义为“烂时文”，视矫之者为“牛鬼蛇神，虎皮羊质”，可见其对时文横行的忧虑与失望的态度，这无疑为经古之学无形中构筑了一个思想拓展的空间。杨绳武认为，防止“烂时文”独步文林，“培其本而澄其原者”的最佳手段，应是“多读书”。按杨氏的想法，读书当然不只是仅仅把玩宋学诸子的集注，经史诗古之流均应在研习之列，特别是经学更应引起重视。《规约》中曾云：“古人穷经，不专为文章；而文章之道，亦非经不可。”[50]又云：“‘十三经’有注疏，‘五经’有大全，而注疏、大全而外又有历代经解。其书具在，都未失传，真经学之渊海也。”[51]当然，《钟山书院规约》鄙弃“烂时文”，倡导研经学并不等于说书院中经古之学比时文更占上风，只是对其构成了一种潜在的威胁。清初卢文弨主讲钟山书院时曾慨叹：“吾来钟山，悼世人字体之不正，欲以《说文》救其失。而俗学迷昧，安于所习，其能从吾言者盖寡。”[52]在《答彭允初书》中卢文弨更云：“仆在钟山。不得已而看时文，讲时文，实非性之所乐。”[53]

钟山书院中时文与经古之间表现出来的张力与冲突，说明清前期江浙考据学人在制度层面上尚无法扭转时文的“宋学”取向，而只能以个人渗透方式转移书院的官学化风格。考据学人以个体讲学流动对抗已制度化了的“宋学”意识形态的努力，不仅时间短暂，而且收效甚微。只有当阮元创设诂经精舍，使考据学从个人闭门研习之事泛化为群体意识之网，并最终促使其在江浙构成三个梯级渗透模式时，经古考据之学才最终获得了

与“宋学”时文相抗衡的制度化依托。此制度化依托的定型与普遍化，为近代书院向学堂转变过程中课艺门类的变革奠定了坚实的基础。

3. 江浙学人的制度转型取向

中国传统的士大夫在面临西方挑战时，其思想结构并非是以真空的状态去无条件地吸收涵纳异质文化的，他们往往通过认同于自身文化中表面与西学相类似的因子，去试图间接地使西学包容于传统中学的古老躯壳之内。我们在前面业已指出，西学对非西方国家的冲击有其普世主义的特征，如通过教会、学校、报刊的方式渗透进异质文化的基层，对中国文化结构的冲击自然也不例外。但中国文化在面临此变局时，并非如铁板一块地做出机械式回应，而是富有差异性的各个区域知识群体话语与社会结构综合作用的结果。西学渗透的普世主义特征与中国文化回应方式的多样化之间所产生的不均衡状态，使近代中国知识分子在选择传统文化转型的手段及其目标时，至少存在着两个方面的歧异性取向。我们大致可以概括为**心理感知取向与制度转型取向**。这两个取向都各自有其地域化儒学的传统思维依据作背景。所谓“心理感知”，概而言之就是近代一部分学人比较敏感地注意到了思想启蒙这一诱发变革的关键因素，并尝试通过讲学、办报、集会等手段使西学成为知识圈内个人或群体感知与吸收的对象。近代中国采取“心理感知”手段引进西学的代表人物以岭南思想家康有为与梁启超最为典型。在第三章中我们已经通过大量的史料证明，在康梁看来，蕴含“心理感知”手段的传统因素似乎已不难于白沙、阳明之学中寻觅出来。

岭南学人通过“心学”渠道比附摄取西学的方式，固然可以在知识圈内诱发大规模的思想启蒙运动，却几乎无法有效地使此类运动的形式从个人感情的直觉体验和抒发转型为一种有制度理性为依据的可操作性话语行为。康有为政治变革构想的失败，证明其理想主义与激情主义式的奔波呐喊，并不具有多少使思想制度化的意义。又如岭南不少学人曾以“心学”为原动力掀起过近代道德启蒙的波澜，他们总是想借助白沙、阳明之学直觉顿悟时所迸发出的感情思维能量，去摧毁融化官学化“宋学”的理性本体对身心的束缚，用道德启蒙的方式制约王权的势力。梁启超在《新民说》中以新民为变法的第一要义，其重要性也似乎远过于制度变革的实施。不能否认，梁启超更新民德，开启民智的方法确实曾影响甚至左右了一部分近代知识阶层的思维取向，但是一旦过渡到制度性变革的具体运作层面，其源于白沙、阳明之学的感性认知方式，由于缺乏向官学化意识形态的合理性过渡，故而无法转化为进行制度变革的支援性条件，进而导致了政治改革实施的失败。

白沙、阳明理论中显示出的地域化儒学性质，使其在清代初期已备受官学化“宋学”的排斥与冷落。汉代以来王权实施制度变革的历史已经证明，要想使改革的设想从思想层面转移到制度层面，必须使起源于基层的原初思想能够兼容于官学化的意识形态体系之内。两汉时期，儒生通过构造“政治神话”的手段促成经学宇宙观转化为王权意识形态的核心思想。宋明“教化之儒”则以起源于地域基层的程朱理学为蓝本，使理学伦理成为支配基层社会的主导准则。白沙、阳明之学因为受佛学影响过深，其思维很容易导向“狂禅”一路。岭学与心学从未像程朱理学那样融自身之思想于基层社会组织中，构成王权与

基层发生联系的中介途径。岭学与心学从来都是知识圈内文人墨客自我感悟、自我体验的纯精神产物。作为个人悟证修炼游息于灵明之境的手段，其感觉又是千差万别的。故其话语运作根本无法仿效程朱之学通过各种强制性规约对象化于宗法家族与基层社会。[54]岭学与心学作为地域化儒学对制度层面的渗透力既然如此之小，那么以此为变革传统动力源之一的岭南学人也必然成为游动于旧有制度以外的“边缘人”，从而无法以纯思想的超越力量去击破旧制度的壁垒。

所谓“制度转型取向”是指一部分近代学人能够超越“心理感知”方式的修炼程序，通过利用某些儒学研习方法与官学化体系存在既对峙又融合之张力等等有利条件，潜移默化地使基层教育制度发生转型，从而使变革泛化为一种在现有制度内的可操作式行为。江浙区域掀起的专门化思潮及其构成的梯级效应，常常具有如此无形而又有效的作用。江浙学人对经古之学的研习与科举帖括之间本来就一直存在着既不完全对峙、又不完全同一的互动关系。清代科举会试除制艺、策对之外，尚有经文命题。清廷也间有考官阅卷应三场并重之谕。如雍正六年（1728 年）礼部覆准，“试官阅卷，必将后场试卷，尽行细加校阅。……头场虽佳，而二、三场草率者，不得取中。若首场虽仅平通，而后场明确通达者，亦得取中。不得专重首场，忽略后场。”[55]可见经古之学可兼容于科举轨道之内。

但是清廷的科举会试始终注重首场而忽略经义。康有为在《请废八股试帖楷法试士改用策论折》中云：“盖以功令所垂，解义只尊朱子；而有司苟简，三场只重首场。故令诸生荒弃群经，惟读四书，谢绝学问，惟事八股。”[56]乾隆十年（1745 年）的上谕又云：“国家设制科取士，首场重在四书文，盖以六经精微，

尽于四子书，设非读书尽理，笃志潜心，而欲握管挥毫，发先圣之义蕴，不大相径庭耶？”[57]以致徐珂曾讥刺时文内容；“三句承题，两句破题，摆尾摇头，便道是圣门高第。可知道‘三通’、‘四史’，是何等文章？汉祖、唐宗，是那一朝皇帝？”[58]这又说明经古之学与官方儒学之间存在着潜在的紧张关系，并非与科举轨道完全合辙。

从书院生员的流动性来看，一些专课或兼课经古的书院，并不反对学生步入科举之途，甚至课试经古之学有可能会增加书院的中举人数。如李兆洛主讲江苏暨阳书院时“重刊明人《举业筌蹄》，颁给之为楷法。教读《通鉴》、《通考》以充其学，选定《史记》、《汉书》、《春秋繁露》、《管子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《商子》、《韩非子》、《贾子新书》、《逸周书》、《淮南子》目录，以博其义。择有才者，教作诗赋、经解、策论，月一为之，谓之小课。”以致于“十余年间，季仙九芝昌殿试以第三人及第，夏伯初子龄举礼部第一人，郑守廷经举本省乡试第一人，曹毓英以选拔得七品官，皆江阴未得之事。其他举于乡者，科不下四、五人，博士弟子及童子试，以经解诗赋得超拔者为八邑最。”[59]课艺经古之学的书院虽然可能也会附带增加中举人数，其“工具理性”内涵的突出效力却又可能逐步改变着书院学子的思维结构，使他们以相当多的精力从事诸如隐居读书、编纂方志等其他职业。从而在客观上削减了生员中从事举业的人数。岭南学海堂专课肄业生中举人数的逐年递减，就是一个突出的例子。[60]

书院经古课艺与科举帖括之间存在的张力关系，使江浙学人有可能在不与官学主体意识形态发生冲突的条件下，从“工具理性”入手，悄悄地转移官学化儒学制度中的“道德理性”成

分。比较而言，中国考据学与西方近代科学规范的崛起在形成机缘与方式上既类似又不同。中国的考据学人是在追慕远古之风的氛围中寻求制度变革的途径的。西方经过宗教改革以后，新教教徒十分巧妙地使科学研究与体现上帝意志这一思想动机联系在一起，“新教伦理渗透在科学领域中，并在科学家对待科学工作的态度上打下了不可磨灭的印迹。在表达自己的动机时，在预见可能的研究对象时，在面对实际的责难时，科学家便到清教教义中寻找动力、核准和权威等等。”[61]西方科学理性和神启可以互相印证的信念，使实验研究有了合理性的传统依据。这表面上似乎和中国考据学家从远古经学中引伸出传统“工具理性”的方式颇为类似，实际上体现上帝意志的观念与体现世俗祖先的遗训，完全是两种文化背景的产物。西方始终被认为伴随着一种宗教式的，超越一般世俗思想的动力而发展，因为“研究自然能更充分地欣赏上帝的杰作，并因此引导我们去赞赏颂扬表现在其创造物中的上帝的威力、智慧和善性。”[62]西方超越性宗教依据的存在，实际上使西方科学的发展有可能摆脱世俗政治势力的干预而独立拓展自身的演变内涵和轨迹。

江浙考据学家在复兴之初也执著地认为，通过训诂途径诠释经义，借助工具性的论证实验手段也能凸现彰显出“儒教”先师们的权威、智慧和善性。然而东西方文化传统的渊源差异乃是在于，“儒教”本身只具备有人间世俗的教化意义，它不能为考据学“工具主义”式的诠释方法提供超越世俗阶层与意识形态的合理依据。经古考据的方法也就因此无力进一步演化为类似西方的科学范式，而只能避开性理之学笼统空泛的弊端，为西学进入近代中国的文化体系预置出合理性的空间。

中国的传统儒生经过两汉“政治神话”与宋元官学化“宋

学”的多重洗礼之后，已经基本同化于王权轴心统摄的社会结构中而扮演政治主宰的角色。儒士阶层不断向基层社会渗透移动，自然与儒学理论中道德伦理色彩的持续强化有关。宋明以后，王权越来越强调培养儒学的“通才”。科举规程中限定，以永乐中颁布的《四书大全》、《五经大全》永为定式，科举命题范围虽尚能涵盖儒学经典，可是在已规定的诠释格式之内，儒生很难做到专精一学。刘蓉曾经指出：

> 乡村中实难得良师。能教时文、不落恒蹊者已是好手；能教人敦品行、务正学者已觉难得。至于学问有渊源，有家数，于义理、考据、词章三家之学，皆能穷其源而竟其委。使后生学子听其绪论，有门户可入，有阶级可循，不至迷于所向，而不致汩没于俗学之陋，以锢其灵明，堕其志趣者，则固未可以望诸吾乡之人。[63]

科举制约下的儒生“通才”模式，显然无法为西学中科技因素的引进提供合理的思维渠道。因此，江浙专门化思潮勃兴的价值不仅是用“工具理性”方式淡化了儒学的道德伦理色彩，同时也为近代儒学重新铸造培蕴出了一个崇尚“专才”的模式。一般而论，“专才”模式熏陶出来的儒生不易像“通才”文人那样以卫道士迂腐的文化自尊心态去面对西学大潮的冲击，而总是从先儒原有的思维和行为先例中引伸出与诸如西学分科相类似的传统观念。这一方面固然多少表现出近代儒生仍保持着崇古抑今的文化优越感，另一方面也确实反映出了江浙学人对西学同样拥有一种源于传统的潜在认同心理。

江浙学人薛福成曾写过一篇《治术、学术在专精说》，其中针对学术不求专精的历史现象提出了批评。薛福成是从古代治

术的专门化特征中引发出对时文帖括浮泛无用之感慨的，薛福成分析三代前后情况云："厥后耕织陶冶之事不能不分，分之愈多，术乃愈精。是故以禹之圣而专作司空，皋陶之圣而专作士，稷契之圣而专做司农、司徒，甚至终其身不改一官，此唐虞之所以盛也。管子称天下才，其所以教民之法，不外士之子恒为士，农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商，此齐国之所以霸也。"[64]治术的分工与学术的分工是有相互关联的，而"宋明以来渐失此意，自取士专用时文试帖小楷，若谓工其艺者即无所不能，究其极乃一无所能。"[65]

薛福成还把中国专精一艺的传统与西方作了比较，承认泰西"或娴工程，或精会计，或谙法律，或究牧矿，皆倚厥专长尽其用，不相搀也，不相挠也。"[66]薛福成的评论仍然是以中国学术的专门化传统与西方的科学分类方法做比附，这个比附并非完全建立于对峙的心理状态基础之上，而是建立在寻求对中国文化本位规范认同的基础之上。这也证明经古之学的专门化训练尽管不能完全改变儒生所扮演的政治角色性质，或使之致力于纯粹科学的研习，但至少也削弱了儒生出于政治考虑而对西学抱有的拒斥心理。

晚清江浙学人逐步接受西学中的学术分科概念，无疑受到了一些传教士思想的影响，林乐知在光绪八年（1882年）曾在《万国公报》第15册中写过一篇题为《中国专尚举业论》的文章，提出分科教导，采用西国学制的主张。光绪二十五年（1899年），教会《汇报》曾刊有《设立专门学堂聘西洋教师教习议》一文，提出："宜循欧美各邦高等学堂之制，有一学即有一专门之学堂。士子既领青衿，各因其材之所长，而专习一门。长于格致者，入格致学堂，究天算、形性、博物、重化等学，精益

求精，以成全业。”[67]除格致学堂外，设想中还提出建立律法学堂、词章学堂、医理学堂、矿务学堂、制造学堂、军政学堂、农政学堂等等。门科分类已经相当细致。其结论是：“门径既专，致精有自，其所成就，益远且大，数年之后，各种人才斐然皆备，不可胜用矣。”[68]传教士的言辞是否有意暗合于近代中国士人的比附心态，我们不好妄加臆测，只是从这类设想的相当一部分内容以后逐步被付诸实施的历史过程观察，传教士在专门化大潮中推波助澜的作用确定不可低估。

4. 分斋课士与观念变革

西学东渐为江浙学术专门化思潮向近代化转变提供了外力源泉。可是西方的文化渗透如果要发生真正的效力，还必须设法使儒士阶层不断自觉地站在自身文化的立场上寻求认同于西方的传统资源。江浙学人就是通过类似方法，从专门化思潮的分斋课士理论中摸索到了与西学吻合的基点的。一些课试经古的书院最初均是按照北宋胡瑗分斋授课的模式创设的。毛祥麟曾指出龙门书院与分斋模式的传承关系：“昔宋范文正公守苏，首兴学校，聘名儒胡瑗为师，分斋授教，士习繇此日上。权舆在昔，宜所敬承。兹有沪城绅士，倡议捐资，就上海城南也是园中添设龙门书院一所。聚生徒，资膏火，延请老师宿儒，指授矩矱，诚盛举也。”[69]应宝时在《龙门书院记》中也曾说过，龙门书院“期有合于胡安定经义、治事立斋之意。”[70]

分斋课士之论源自江浙学术传统，原先只是为了强调研习经古之学才显露出其重要性的。到了晚清教育变革时期，面对西方“格致之学”的强大挑战，儒学中传统的官学通则对学术门类的界定过于笼统模糊，无法应付西学中过细的学科分类对

传统儒学课艺制度的冲击。有鉴于分斋课士多少能使儒学抽象的政治教条符合于学术专门化的近代普遍趋势，其教学模式开始逐步泛化为晚清教育的制度性背景。一些文化大员不遗余力地推广贯彻，更加速了分斋课士的制度化过程。此模式普及盛行的又一个潜在文化心理背景是，它可以用来证明传统儒学中也包涵着专科分类的线索与捷径。

李端棻在《请推广学校折》中云："格致制造诸学，非终身执业，聚众讲求，不能致精。今除湖北学堂外，其余诸馆，学业不分斋院，生徒不重专门，其未尽二也。"[71]修正治学习气的办法当然是："其省学大学所课，门目繁多，可仿宋胡瑗经义、治事之例，分斋讲习。"[72]胡聘之《请变通书院章程折》亦云："汉魏以降，代有专家，至宋胡瑗教士，其治事一斋，亦以算数分科。是中土教法，本自赅备无遗。"[73]江浙学人分斋课士之法的原意是希图在书院之内增加实学内容，以疗治时文帖括空疏之病，其作用尚带有自发性质，可以看成是经古之学梯级效应的一种反映。江浙区域以分斋之法课试的书院除龙门外，尚有上海求志书院，分置经学、史学、掌故、算学、舆地、词章六斋。[74]江阴南菁书院"四斋各设一长"[75]。扬州安定书院掌教钱振伦在《移建安定书院记》中云："窃有进者胡公之教(胡翼之)分经义、治事为两斋，殆期于通经致用，亦各因其才质造之。"[76]以后经过地方主管文化之大吏的提倡，"分斋课士之法"已经逐步溢出江浙一隅，成为书院向学堂转变时期的课艺过渡模式。

"分斋课士"作为传统的分类授徒原则，经过江浙学人的不断增减改造而愈趋于精致细密。"经义"、"治事"两斋已经发展为有四斋、六斋之分。课艺的内容也随着西学的涌入不断伸缩

变化。如张之洞创建湖北自强学堂："分方言、格致、算学、商务四门，……方言学习泰西语言文字，为驭外之要领；格致兼通化学、重学、电学、光学等事，为众学之入门；算学乃制造之根源；商务关富强之大计。每门延教习一人，分斋教授。令其由浅入深，循序渐进，不尚空谈，务求实用。"[77]《招考自强学堂学生示并章程》中亦云："分方言、算学、格致、商务四斋。惟方言一斋，住堂肄业；其余三斋，按月考课，历年循办在案。"[78]按照张之洞的设想，以四斋分门开其先路只是权宜之计，课程的内容仍可按时势的变迁斟酌损益，还有的地方大吏仍照胡瑗的两斋划分方式课艺，只是内容要复杂得多。河北书院便设"经义"和"治事"二斋。经义斋课经学、理学、词章、经制及中国古代算学，治事斋则分课西洋算学、方言、格致、律法、制造、商务、水陆兵法、舆地、测绘等。[79]

以分斋方式课士的书院还有岭南的广雅书院，湖南湘乡的东山精舍等。

分斋课士之法作为江浙学术专门化思潮自然延续的结果，其构想之初并不具有后来制度整合的意义，而只是近代个别知识分子推行经古之学的工具，分斋课士的实施范围也不会超越某个区域的数所书院。可是经过张之洞等大吏的数度倡导，再经过朝廷谕旨自上而下的督责推广，"分斋课士"之规已被视为书院改革的先决条件融入了制度的层面。光绪二十二年（1896年）九月《礼部议复整顿各省书院折》的出现，标志着"分斋课士"原则已不仅仅具有孤立的区域性私学教化意义，而是被纳入到了官学统一的网络之内。奏折中云："宋胡瑗教授湖州，以经义、治事分为两斋，法最称善；宜仿其意分类为六：曰经学，经说、讲义、训诂附焉；曰史学，时务附焉；曰掌故之学，

洋务、条约、税则附焉；曰舆地之学，测量、图绘附焉；曰算学，格致制造附焉；曰译学，各国语言文字附焉。士之肄业者，或专攻一艺，或兼习数艺，各从其便。制艺试帖未能尽革，每处留一书院课之足矣。"[80]

两斋中仍以经学、经义为课士的首要内容。史学、掌故、舆地、算学、译学均围绕此中心依次展开。如此安排课程的分布是颇耐人寻味的。我认为起码有两点值得分析，其一，分斋课程以经学为中心的发散式结构，虽然源自于儒学传统，却并不排斥西学的融入，而且很有可能使西学的部分观念作为经古之学的自然延伸而渗透其中。因为在许多经学家看来，西学的内蕴早已包涵在经学研习的视野之内。

如胡聘之曾云："观西学所以擅长者，特精于天算格致，其学固中国所自有也。考《周礼》宾兴贤教习国子，皆于德行而外，次以六艺。孔门七十二子，史特以身通六艺表之。数者六艺之一也。"又云："且凡西土递创新法，动谓中土所未闻者，如地圆、地行、地转之说，《大戴礼》、《尚书》考灵曜，及张子《正蒙》，皆言之凿凿。光学、重学，《墨子·经上·经下》篇，奥旨可寻，并在西人未悟其理以前。即就算术言，西法之借根，远逊中法之天元，后乃变为代数。若宋秦九韶正员开方，元朱世杰四元玉鉴，西法终莫能逾，对数为法绝诣，然推算极繁，自李善兰著《对数探源》，省算不啻百倍，突过西人。可见同此一理，只在善用其心，不必尽弃所学。"[81]既然是与西学"同此一理"，那么把西学纳入到分斋课士的范围之内就自然显得合情合理了。[82]

我们要进行的第二点分析是，《礼部议复整顿各省书院折》中曾有"制艺试帖未能尽革，每处留一书院足矣"一语，作为

推广分斋课士之法的辅助措施。这标志着经古之学在制度化方面已比制义之学更占有优势。前面已经着重阐述过，经古之学与帖括制义之间一直存在着观念上的冲突与紧张。其张力形式表现在经古之学既要扮演抗衡性理空疏之病的“实学”角色，而疏离于科场规程；同时又由于时文中仍包涵经解题目而见容于官学化儒学系统。当西学的传播尚不致于危及时文科举的生存命运时，二者的张力冲突就会相对减小到最低限度，而维持某种均衡状态。当西学渗透的局面愈演愈烈，最终迫使王权实施教育体系的全面变革时，二者之间勉强维持的均衡状态就会被击破。从王权轴心的变革角度而言，儒学复古主义式的思维取向促使它必须寻觅到传统的变革资源，才能融西学于旧有的制度体系之内；从西学渗入方式的角度而论，西方观念也不可能不通过任何中国传统的中介渠道，直接成为晚清制度化变革的要素。在双方互利的历史境况下，经学课士之法就会成为融合中西文化的最佳途径之一。

分斋课士的普遍施行为晚清书院向学堂体制的转变开创了先声。在书院遵改学堂的初期，大学堂的课程曾经分为备斋、正斋、专斋三项，此类划分是分斋授徒之法的一种延续。根据当时的解释“备斋者即各州县小学堂应办之初级浅近学，正斋者即各府直隶州中学堂应办之普通学，惟专斋肄习专门之学，参酌中外学制分为十门。”[83]备斋、正斋、专斋三个递进阶梯标示出了治学教化的三个层次。如果“中小学堂未设，大学堂无所取材，当先立备斋，次立正斋，俟各府州学堂有成，再立专斋。”[84]并且“专斋之设须俟正斋学生卒业三年。”[85]这是考虑到各个区域学术“专门化”程度有高有低所拟定的循序渐进的变革方案。

尤其应该强调的是，专斋课士开始较早的书院，常常是原来专课经古或较早兼课经古的书院。兹以南菁书院为例，南菁书院早在光绪二十四年（1898 年）就由瞿鸿禨奏请照省城书院例改办高等学堂。光绪二十六年（1900 年），李殿林继任，当时学堂风气大开，李氏乃奏请实行高等学堂章程。《江阴县续志》记载："堂内设政艺两科，以总教习主管教务，别延分教习数人，学生分专斋头班、二班，正斋头班、二班，及备斋之五班，用积分法升斋。及钦定学堂章程颁布，始将课程重行核定，分别补习中学堂应有之普通学政艺两科，列目为八。以伦理、经、史、诸子、词章、西文、算学七者为普通学，余为专门学。专斋三年毕业，正斋、备斋四年毕业。"[86]

南菁书院在江浙地区是较早采用专斋课士之法的，在转变为学堂的过程中，录取学生完全按专门化的程度划分档次，"调取学生百人到堂，由总教习先课三月，再由学政亲加考验，明定班次，以经史、政治、艺学有门径者为专斋学生，余皆为备斋学生，各给膏火有差。"[87]把学生按专门化程度区分为不同的层次，是经古书院培养"专才"的传统模式。西学内容的增加不过是经古课士规模的放大而已。在南菁的课程设置中，仍以经、史为主体结构，政学、艺学是经史专门之学的自然延伸部分。甚至在专门研习的方法上，史学、政学、艺学三类科目也须效法经学札记月课之法。治学时："诸生先各即一类精治之，一类竟再治一类，必半年而后可更其所治之类，日记月课如治经。"[88]治政学"诸生先即一类精治之，各类繁简不同，不定期限。然必一类竟再一类始，免浅尝躁率之讥，日记月课如治经。"[89]治艺学"诸生素通习者益精治之。亦日课札记月课一艺。以时考验，其不能者补习之。"[90]

江浙学术专门化思潮之所以在书院转学堂的变革中起着主导作用，是因为经古之学与科举制义之间存在着此消彼长的特殊互动关系，这种关系的维持的确为西学的渗透与教育体制的全面改革提供了传统资源。但是，学术专门化之花也因此被紧紧缠绕于科举仕途这棵枯藤老树之上，而无法独立结出科技思维之果。许多研习经古之人，尽管摒弃科举之途，自寻谋生的途径，如充当书院教习和兼职于幕府，却仍无法彻底从王权控制的政治网络中游离出来。经古书院课士具有与官学抗衡的特征，然而经古考据的内容本身也包涵于时艺之中，只不过在科举中所占分量较轻罢了。这些因素综合起来便大大削弱了经古之学对官学化儒学的牵制力量，课试经古的书院也无法发展成为独立的学术实体。

经古书院无法独立的原因还在于其创建及膏火经费，均依赖于地方绅士或官吏的赞助，课试经古的士子在经济力量上不能像西方科学家那样倚靠于教会的势力。17世纪的许多西方科学家同时也是教士，教士生活提供了相当充裕的收入和闲暇以供从事科学研究。[91]教会又可独立地在精神形态和组织结构方面直接与王权相抗衡。在此卵翼之下，科学家阶层完全可以摆脱王权意识形态的控制，他们不必像中国考据学家那样在追求经典的工具理性价值的同时，还需反复辩言其研习方法只是某种阐释义理内蕴的手段。[92]西方科学的专门化演进是一个较为自然的发展过程，勿庸否认，科学的专门化多少受王室势力及贵族兴趣转移的影响，却大体上并不存在通过意识形态渠道收束制约学术专门化发展的一套制度程序和网络。类似的演进方式在中国的表现却是恰恰相反，当经古之学开始流行于江浙地区时，它作为异质于官学体系的新型地域化儒学形态便遭到排

斥和压抑，无法衍生为主流，而当经古之学奉行的工具理性原则有可能成为西学进入儒学教育体系的阶梯时，朝廷又迅速通过嘉奖科举头衔的方法调控学术专门化扩散的程度和规模，以防止其逸出王权干预的轨道。

使学堂学生拥有正途出身，是控制专门化思潮以使之囿于官学系统之内的主要途径。早在光绪二十九年（1903年），张之洞、袁世凯在《奏请递减科举折》中就建议“即以科场递减之额，酌量移作学堂取中之额，俾天下士子，舍学堂一途，别无进身之阶，则学堂指顾而可以普兴，人才接踵而不可胜用。”[93]《各学堂奖励章程》更明确规定“奖给出身，须按程度，所以别学业之等差。大学章程程度甚高，应奖给进士。高等学堂程度次之，高等学堂及他学堂程度相等者，均应奖给举人。中学堂程度又次之，中学堂及他学堂程度相等者，均应奖给优拔等贡生。”[94]

学堂奖励出身全部按旧科举程序进行，实际上造成了很大的弊病。旧科举系统以官阶为本位确定应试者的价值，带有异常强烈的政治选择倾向。而以政治和道德控驭为手段制约与吸引士人的方法，对于“通儒”的晋升来说非常有利，但是在学术专门化思潮驱动之下，以经古之学为中心的学科分类愈趋细密，士人职业选择与流动分化也愈演愈烈。受政治与道德至上原则束缚的科举体系已无法在制度层面上合理地接纳日趋细致之学科门类的渗透，在授与学堂学生官衔的同时，也无法使之与原有的官吏职能相吻合。光绪十三年（1887年），御史陈琇莹就曾奏请将明习算学人员量予科甲出身，并“拟令各省学臣于岁科试时生监中有报考算学者，除正场仍试以四书经文诗策外，其考试经古场内另出算学题目。果能通晓算法，即将原卷咨送

总理各国事务衙门复勘注册，俟乡试之年按册咨取赴总理衙门，试以格物、测算及机器制造、水陆军法、船炮水雷，或公法条约、各国史事诸题，其明通者录送顺天乡试。”[95]结果是这项措施“自议准以后，只十四年戊子科乡试报考算学者三十二人，照章取中举人一名，此后历科乡试均以不满二十名散入大号。”[96]

那么习算人员为什么不能顺利进入科举控制的渠道呢？奏折中说明了两点原因：“推原其故，厥有二端：一以各省学堂之设，所肄习者不过翻译之事，制造测绘之能，而不读诗书，未谙功令。虽观光有志，终不免就试乏人。一以天姿英敏之人，制艺之外力能兼通西学。一经编入算学，虽有佳文，反致限于额数不能取中，遂各不愿报考。”[97]这段分析其实已经昭示出科举制度在摄取或兼容西学时所面临的矛盾困境。新学堂之设已不重时文，虽然学生拥有西学技能，算学科甲出身却仍须通过正场四书经文策试，故应试自然乏人。熟习制艺而兼习算学者因划归算学科甲出身，同样易被摒出科举之途。从根本而言，其体制功能大体上仍拒斥西学的进入，其运作过程也已基本无力回应学术专门化思潮富于韧性的挑战。处于如此矛盾的过渡时期，清廷遂被迫于光绪二十九年（1903 年）给予学堂毕业学生以科甲出身。从施行的实际效果来看，新式学堂尤其注重专门之学，而被授以科甲名衔的学堂学生仍不得不在传统体制内承担旧式官僚的政治职能，这常常使大部分学堂学生被置留于学非所用的为难境地。光绪三十一年（1905 年），御史陈曾佑就已指出，大学堂分科内之实科毕业奖励使考列最优等者，作为举人；以直州同尽先补用；考列优等者，作为举人，以州同尽先选用已属不合理，因为“实业学堂系农工商医四门，今此等实

业之学，而作直州同州同等官，仍于所学无涉，徒以官级意为支配而已。”[98]崇有亦云学堂奖励之弊有二，“曰以官职诱学生，使全国青年沉迷利禄而不求实际也；曰所学非所用，其弊与科学等也。”[99]

随着学堂的普遍设立和学术专门化程度的提高，入学堂就学的人数也比科举兴盛时代大大增加。崇有曾把科举额数与学堂毕业生额数做过比较。其结果显示出晚清教育发达以后，毕业生额数是科举时代进士额数的 124 倍；是举人额数的 125 倍；是贡生额数的 345 倍。其所列之《职官员数与毕业生授职比较表》中也显示出，学堂毕业生应授职额数是编修、检讨、庶吉士、主事一级设官额数的 36 倍，是内阁中书、中书科中书、各部司务、知州、知县、通州、州同一级设官额数的 40 倍；是州判、府经、主簿、教授、教谕、训导一级设官额数的 57 倍。[100]学堂学生所授科甲额数与实授官职额数之间所发生的不均衡状态，迫使清廷在科举废止后不久，也最终停止了对各学堂毕业生的授职奖励，并仿日本学制改称毕业生为业士、学士。[101]

科举制度与学堂奖励办法的废止，以往学者大多归源于西学大潮与旧有文化体系之间所发生的结构性碰撞。本章经过前面的分析所得出的结论却是，科举解体的过程固然是西学渗透冲击的结果，而启动此冲击之源的传统动力恰恰是江浙一带崛起的崇尚经古之风。西学冲击必须借助于在清初传统儒学内部重新蕴育而成的专门化思维话语的推动，才能融入晚清教育体系的变革过程。由此而言，经古之研习并非如时人所论可等同于帖括之学而归于空疏无用之列。

晚清视制义与考据同为无用之学者不乏其人，潘德舆在

《与鲁通甫书》中云："上所校而取者为八股之文，其文非圣人欲言者也。下之舍科第而杰然以文学自命者，为考据，为词章。"综而论之，能以考据词章发抪圣人之心者，"前数十年或有之，今未之见也。"[102]潘氏的观点很有代表性，晚清确有一批士人认为考据与词章一样无法阐释出圣人的微言大义，因之流于雕虫小技而无补世用。实际上考据经古之学突出儒学经典中蕴藏的工具理性价值，往往对宋明之儒放言高论所造成的文化失范现象多有纠偏作用。以至于近世竟有人感叹专门之学勃兴促成了传统道德主义的失落。江亢虎在《拟建海滨书院缘起》中说："尝谓学校乃术之教育，而于学与道之教育为非宜；学校乃知之教育，而于情与意之教育则未备。学校以科学为本位，其教法为有形式之机械作用，而于精神感化及人伦师表之义缺然。故学校所以造就普通国民及专门学者，而无以养成特殊人格与非常人材"，所以"宜仿周秦诸子、两汉经师、宋明先儒、希腊罗马印度哲人之已事，踵鹅湖鹿洞之成规，规复书院制。"[103]江亢虎已看出，学堂课艺的日益专门化，有把传统修养的内容挤压进西方科学框架之内而失去其道德感化特色的趋向。这也可以从侧面昭明考据之学在晚清以后，已成为传统儒学与西学话语衔接的津梁。

第二节　梯级效应与晚清知识群体流动

1. "精舍模式"的普遍化

书院制度的内涵至清代初期已经发生了相当大的变化，地域化儒学的象征旗帜也从宋明儒学易手于经古考据之学。经古

考据之学作为对峙于官学的基层儒学形态，并非唾手可得地攻占了宋明儒学盘踞已久的学术制高点。它首先必须对旧有的地域化儒学形式如白沙、阳明之学实行理论的清算，更为重要的是，它尚需借助于深谙此道的一大批知识分子从起源之地向四方辐射流动，推波助澜地使之发展成初见规模的群体格局。经古考据之学作为新的地域儒学形式出现以后，与以往的白沙、阳明之学一样，研习钻研其学者必须依托于基层的文化载体——书院作为流动的媒介和枢纽，才能构成大规模群体流通网络。而且时代愈后，基层学者依恃书院的程度就越深。所以考据学者进入书院的比例人数往往成为衡量知识群体流动规模和走向的标尺。

根据《清代朴学大师列传》统计，朴学先导大师中入书院者只有 2 人，占总人数 21 人的 9.5%。未入书院者 19 人，占总人数的 90.5%。这组统计数字说明，清初倡导研习朴学者如顾炎武、王夫之、潘来等人尚多采取个体隐居著述的方式。这一方面是因清廷对学者讲学渠道控制甚严所致；另一方面也因考据经古之学初兴，尚构不成区域化儒学群体互动的规模。清初著名学者之间很少沟通往来的局面，至吴皖派经学家群体形成时才颇有改观的迹象。吴派经学家曾入书院者凡 11 人，占总数 51 人的 21.6%，未入书院者 40 人，占总数 78.5%。皖派经学家入书院者 22 人，占总人数 66 人的 33.3%；未入书院者 44 人，占总人数的 66.7%。入书院人数的直线上升，显示出知识群体的流动场域已开始扩大。到浙粤派汉宋兼采经学家步入学界时，入书院的人数已超过未入书院的人数，有 7 人曾受业于书院或任过书院山长、学长之类的职位，占总人数 11 人的 58.3%，其余 4 人未有入书院的经历，只占总人数的

41.7%。[104]至此，以书院为中心的知识群体流动格局又重现出鼎盛时期蔚然大观的气象。

在知识群体流动网络形成过程中，书院无疑起着相当核心的作用。但是由于经古之学分类界分较细，有些学者受个人兴趣与性格经历的影响，其治学路径和群聚式的书院授学风格相比迥然有异，故此类人常游动于书院的边缘地带。统计表中所列地理学家一栏入书院者有6人，占总数20人的30%，比例已略微偏小；金石学家一栏入书院者只有4人，占总数28人的14.3%；历算学家一栏入书院者也只有5人，占总数27人的18.5%。这几类学者所研习的学问处于经古之学的边缘位置，金石、历算等学科可能也不适宜于以书院讲授的方式参与学界的相互沟通，特别是历算学很晚才得以较普遍地列入书院讲习的课程。[105]然而考据学家出入书院人数的不稳定、不均衡状态，丝毫不影响书院作为知识群体流动网络核心枢纽的地位，因为散布于书院之外的知识群体，仍然以各种学术交游的方式与书院内的学者维持着千丝万缕的联系，也由此成为区域学者流动网络的边缘组成部分。

经古考据之学之所以在清中叶以后能演化出与科举时文对峙的基层格局，进而形成发散式的梯级效应，其中需要探寻的原因比较复杂。不过有一点可以肯定，以江浙经古书院为中心的知识群体向四周区域的流动，确实强化了书院求学士子研读经典时的工具理性意识。江浙区域考据学的兴盛，自然以诂经精舍为启动重心。谢国桢先生曾经概括说：自阮元创设诂经精舍“于是士子闻风意起，所向景从，学风为之一变。后钱仪吉讲学大梁，复游粤东，集徒授学，崇尚汉宋。张之洞督学四川，创尊经书院；王先谦督学江苏，创南菁书院；黄彭年于直隶重

整莲池书院，于吴中正谊书院内设学古堂。凡此诸事，其宗旨虽有不同，而与兴学施教，则同导源于阮氏。清代考据之风，所由养成，此一时也。”[106]可见南北经学书院都有受精舍风格影响的痕迹。谢国桢又云：“自阮文达倡立诂经、学海，乃专示士子以考证训诂之学，兼习天算推步之术，士子各以性之所近，志其所学，学有专门，已含有分科之意。”[107]这就进一步点明了诂经精舍模式泛化于各地域的实质意义。即以学有专门的近代分科手段，淡化性理之学传承已久的道德伦理内涵。

我们在第一节已经详细论证过，诂经精舍虽然在嘉庆元年(1796年)就已创设，可是在长达103年的时间里，其正式培养的学生人数不过数千人而已。这个数字与江浙十几万人的生员数目相比显得微不足道。因此，要想真正使考据经古之学具备能与时文帖括相对抗的规模，仅仅依赖于精舍孤堡中这数千人的力量显然是不够的。阮元创建的“精舍模式”必须首先通过精舍学生向其他书院流动，才能使考据学中的工具理性思想放大为一种群体思维意识。

从精舍学生的流动趋向来看，大致可概括为两种流向，一种流向是向一些专课经古的书院移动，这些书院大多是仿照诂经精舍的规制创建的，如南菁书院、惜阴书院、学古堂、辨志精舍等等；另一种流向是移入以课时艺为主、兼课经古的书院，这类书院的数目远远多于专课经古的书院，也是考据学者与时艺帖括之士争夺学术制高点的主要场域。

原为精舍学生，后掌教于经古书院之中的最著名学者是黄以周。浙江定海人黄以周在同治和光绪年间曾为诂经精舍课艺生，黄体芳建南菁书院，延黄以周为掌教。缪荃孙《中书衔处州府学教授黄先生墓志铭》中云：“黄漱兰侍郎视学江苏，建南

菁讲舍，延先生主讲。先生教以博文约礼，实事求是。道高而不立门户，常语门弟子曰：前代之党祸可鉴也。宗湘文观察建辨志精舍于宁波，请先生定其名义规制，而专课经学，著录弟子千余人。”[108]其弟子缪荃孙也因“苏学政王先谦重其才，聘主南菁书院”，又先后主钟山书院及奉天泺源、湖北经心书院讲习和自强学堂分教席[109]。同治七年（1868年），在院的诂经精舍生朱一新曾掌教岭南广雅书院。朱一新曾自述其课士之法云：“余自端溪移主斯院，院规先读书而后考艺，重实行而屏华士，仿古颛家之学，分经史理文者延四分校主之，而院长受其成焉，诸生人赋以日记册记质疑问难之语于其中，而院长以次答焉。”[110]广雅治学之风明显承继了诂经精舍分门课士的传统。

除精舍的正课弟子之外，阮元尚有一些私淑弟子，同样努力推行精舍模式。如浙江嘉兴人钱仪吉作为学海堂的创办人之一，“与学长林伯桐、吴兰修、曾钊商订专经课士法”[111]并协助两广总督卢坤“设立额课肄业生十名，课以十三经、四史、文选、杜诗、韩文、朱子书，每人专习一书。其事四条：曰句读，曰钞录，曰评校，曰著述”[112]，仍然是刻意推行精舍传统的专门之学。

诂经精舍作为推广朴学的经典模式为许多地方大吏所倚重和推广。只是此类模式在多如星辰的时艺书院中，其学术影响力与区域覆盖能力毕竟有限。考证之学如果试图转移数目占绝对优势的官学士子之思维方式，必须真正操戈攻伐于时艺书院内室，在这些书院的内部构成经古之学的自身传承网络。也只有如此，“精舍模式”才能移植于曾经为官学所垄断的学术土壤之中，而潜移默化地发挥作用。有鉴于此，晚清咸同年间以后，考据学人的主体流动趋势开始向主课时艺，兼课经古的书院转

移。如江苏兴化人刘熙载曾受湖北巡抚胡林翼之聘“主江汉书院，以贞介绝俗，学冠时人。”[113]萧穆在《刘融斋中允别传》记其“主讲上海龙门书院凡十四年以终”，“其主讲龙门书院，与诸生讲习，终日不倦，每五日必一一问其所读何书，所学何事，黜华崇实，祛惑存真。”[114]经学大师德清人俞樾：“历主讲苏州、紫阳、上海求志、德清清溪、归安龙湖等书院，而主杭州诂经精舍至三十一年，为历来所未有。其课诸生一禀阮文达公成法。王侍郎昶、孙观察星衍两先生之绪，至先生复起而振之。两浙知名之士，承闻训迪，蔚为通材者不可胜数。”[115]

浙江仁和人杭世骏“晚主讲扬州粤东书院，以实学课士。”[116]武进人李兆洛主讲江阴暨阳书院达20年之久。魏源《武进李申耆先生传》云其：“家有藏书，弟子日众，择其尤者，分治天文、舆地二业。”[117]蒋彤《养一子述》云：“当道巨公，争延致之以为重，而子意即倦游，自得江阴主讲暨阳之聘，而子自是亦不出矣。暨阳卢学士（文弨）旧讲席也，自乾隆丙子至是道光癸未，阅四十年，薪木毁伤，弟子零落殆尽。子于是重葺辈学斋，与诸生讲诵其中。”[118]又云李兆洛“主讲暨阳二十年，江阴人官于江阴，督学使以下命子弟受业及远方来者以千记。其杰者考道著书，学成一家。”[119]

江浙考据学人不仅仅掌教本区域的书院，而且向四周区域积极传播经古之学。刘熙载主江西经训书院时，“他书院课时文，此则专课经解、古文、诗赋，衔华佩实，相辅而行”[120]。钱仪吉“晚客汴，主大梁书院讲席十余年。”[121]王儒行《经苑跋》述其讲学情景云：“吾师钱新梧先生爱古情深，尤邃经学。主讲大梁十有余年，谆谆以通经为多士勖，严立课程，考其殿最。至今果行堂遗规犹为士林楷模也。时诸同人各治一经，……而四方之

负笈来者，执经辨难，屦满户外，先生顾而乐之。”[122]

以上引用的史料已颇可证明考据经古学人对基层书院的渗透程度已经相当深入。

2. 书院课艺方式与徽籍学人的流动

考据学人掌教于各地书院，其分布状态并非是随意游走、无章可寻的个体互动之流，而是素有传承、相互关联的思维与行为之网。书院内部与书院之间互有师生关系的考据知识群体，经常进行沟通与交流，其流动走向也是颇有规律可觅的。我们发现，要保持某座书院师生与学风传承的稳定性，还有一个制衡因素起着相当重要的作用，那就是某位经学大师掌教书院讲席时间的长短。

如果仔细推究一下江浙一带考据大师的掌教经历，我们不难发现，这些大师为了拓广经古之学的影响，曾经四处周游讲学于各地书院。如俞樾除任教于诂经精舍外至少主讲过 5 所书院；卢文弨主讲过龙城、钟山、暨阳、娄东等数所书院；钱大昕主讲过钟山、紫阳、娄东等书院；冯桂芬则掌教过正谊、敬业、紫阳、惜阴 4 所书院。但是这些大师除流动讲习于各书院之间外又都有各自传道授业的核心书院。他们在这些核心书院中常常执教十几年以至数十年，不少人去世前仍讲诵其中。如钱大昕为紫阳书院肄业生，晚而掌教其中达 16 年，且寿终于书院。[123]

俞樾掌教杭州诂经精舍达 31 年，几乎占去了他半生的时间，刘熙载讲学于龙门书院达 14 年直至去世，李兆洛主暨阳书院讲席也达 20 年，黄以周受聘南菁讲席亦有 14 年之久。[124]卢文弨最初主讲常州龙城书院，乾隆三十八年（1773 年）至四十

二年（1777 年）一度主江宁钟山书院讲席，时间只有 5 年左右。[125]最终以 79 岁高龄卒于龙城书院。

江浙地域考据学人围绕某一书院为圆心，通过游走四方以构织考据经络之网的模式，也影响到了岭南学人的授学方式。广东番禺人陈澧在道光十四年（1834 年）被选为学海堂专课肄业生。二十年（1840 年）补学海堂学长，主学海讲席达数十年。陈澧在咸丰十年（1853 年）曾为东莞龙溪书院山长。同治六年（1867 年）秋，受方濬颐之聘为菊坡精舍山长。但是他盘桓最久之地仍是学海堂。又如谭莹于道光十八年（1838 年）三月补学海堂学长。《南海县志・谭莹传》记其"委管学海堂学长，粤秀、越华、端溪书院监院数十年。"[126]容肇祖称其"为学长三十年，英彦多出其门。"[127]可见谭莹讲学生涯的中心仍在学海堂无疑。

由此可知，当考据学人群体以不可遏止之势流动于四方时，单个书院讲习的相对一贯性有可能把经古之学零散四射的力量收束为统一传承的体系，最终达到以静制动的效果。当我们把个体经学家盘桓于核心书院的经历，当作奔涌的经古考据大潮中一段相对凝固的静止时间的话，那么在学术专门化网络形成过程中，江浙学人所表现出的辐射流动性与向内收束的稳定性，就必然同时构成实现此过程的两大要素。这看上去似乎有些矛盾，实际上如此相反相成的两大要素正是通过"静"与"动"之间的均衡张力关系，来控制经古考证之网扩展幅度之大小的。因为如果过多强调经学家在某一书院长期课士的重要性，势必会多少制约了其发展的活力，使考据学的传播局限于区域书院网络的几个聚焦点上，而形不成巨大的覆盖控驭能力。与此相反，如果过多鼓励经学家向四方游动讲学，又不利于其在各个区域中积累凝聚成稳定的传承系统，也无法以点带面地利用经学大

师深厚的学术资源，构成区域性的学派特色。

剖析一下安徽知识群体流动的情况，可能会有助于我们理解这两大要素相互关联并存的重要性。明代安徽有98所书院，其中16所为宋明理学家讲学之地，如休宁天泉书院曾为湛若水讲学处。歙县的斗山书院，湛若水与邹守益、王畿等心学弟子也先后讲习其中。王门三大弟子中之钱德洪（绪山）、王畿（龙溪）也曾讲学于全椒南樵书院；和县云兴书院则为焦竑讲学之地。其他如龙津书院、当仁会馆均为“心学”重镇。阳明弟子王艮（心斋）虽然未涉足安徽，但其嫡传泰州学派的耿定向（天台）、罗汝芳（近溪）分别任过提学御史和宁国知府。此外杨起元、周汝堂及王门江右弟子邹元标、罗念庵、欧阳德等人都曾在安徽讲学。[128]

《明儒学案·南中王门学案》曾记载有徽地心学弟子的活动，如宣州人贡安国“师南野、龙溪、主水西、同善之会。”泾县人萧良榦“师绪山、龙溪。水西讲学之盛，萧氏之力也。”[129]可以看出，王、湛之学对徽地有相当的渗透力，而且通过书院讲学的传承关系构成了心学弟子相互沟通的学术交流网络。然而这只是形成持久性学术传承系统的基本要素之一。王、湛弟子在徽地的频繁流动，并不证明心学在徽地有很深的传统根基。比较著名的心学大师级人物如湛若水、钱绪山等人都是以作客讲学的身份游走于徽地各书院之间。《明史·湛若水传》云：“若水生平所至，必建书院以祀献章。”湛若水建天泉、斗山书院同样具有纪念陈白沙的性质，其游踪也如惊鸿一瞥，没有留下很深的痕迹。我们在王、湛著名弟子的碑传中，也基本找不到这两位大师的后人在徽地讲学十数年的记载，也就是说，徽地心学的传承缺乏一种静态的稳定性。这就难怪在《南中王门

学案》的记载中仅有8名徽地学人，其记述也极为简略，而且无独立的论学语录。

清代安徽书院，除建自前代继续未绝的可以不计外，共增建书院103所，其中徽州府就有66所之多，占全部增设书院的64%。[130]可见徽州府是书院学者活动的中心地带。徽州在王、湛之学盛行时有讲会制度，到了清顺治十六年（1689年），休宁人杨瑞呈与歙县人汪正叔集合六邑学者在紫阳书院成立紫阳讲会，宗旨是辟王尊朱，阐扬宋学，并制订了《崇实会约》、《塾讲规约》。此定期讲会制度在徽地推行了五六十年，有力地扼制了王、湛之学的拓展。直到乾嘉时期江戴之学崛起于徽地时，讲会制度才失去号召力而趋于式微。[131]清代的徽地书院也多以课程朱之学为主。

清代的皖派经学大师江永、汪绂和戴震都没有在徽地书院讲学任教的经历。江戴之学大兴，始于督学朱筠来院。朱筠以江永、汪绂"品端学粹，著述等身"，特录其书，呈送四库馆，令有司建木主，入祀紫阳书院。并亲自率领书院诸生，拜谒木主，此事在徽地学人中传颂一时，称为盛典。江永、汪绂入祀于紫阳书院，标志着皖学开始正式进入书院课艺研习之列。在江永、戴震、汪绂之后，皖派学人凌廷堪、汪龙，陆续入主徽地书院。凌廷堪、汪龙都是歙县人，凌廷堪曾就学于翁方纲，与阮元订交，主讲过敬亭紫阳书院。[132]汪龙曾致力于经学数十年，胡培翚云其："年过七十交于段氏玉裁，得所注《说文》。复将异义补正若干条重写定本。而段氏亦多采其说入《说文》注。……又尝主讲郡城古紫阳书院。"[133]凌廷堪与汪龙把江、戴的考据之学引入了书院，使之从一种个人修习问道的方式，放大为群聚课艺的传承模式，这肯定有利于考据之学在徽地的发展。可是

令人奇怪的是，安徽地域虽然产生了足以和江浙“吴学”相抗衡的“皖学”，却很难在安徽学界中发现如吴地那样活跃的知识群体网络。[134]

清代安徽书院中亦有大课小课之分：“大课盖专做八股时文，小课则考试时赋古文经解策论。有的月行大小各一课，有的月行大小各二课。其日期或在朔望，或在初五、二十为大课，十三、二十为小课。”[135]歙县紫阳书院课艺也“以月初五、二十为大课，大课之外，又于初六日考试诗古为小课。命题评定，悉由山长。”[136]按常理来说，安徽地域虽无专课考据之书院，但书院兼课经古之风却已渐成气候。这就为徽地考据士子的流动创造了必要的历史前提。然而曾经呈现于吴地的考据学人游走论学、切磋问难的动人场面却并未在徽地重演。深究其中原因就会发现，游动讲学于书院之间的安徽学人，缺乏曾构成江浙两地大规模学术传承系统的两大要素。

首先，安徽著名的经学家如凌廷堪、汪龙等人在徽地任书院讲席的时间非常短暂。凌廷堪在乾隆五十四年（1789 年）中本省乡试，联捷成进士后，被用为知县。他自请改教职，选宁国府学教授，倾力于著述，后来丁母忧而去，主讲于敬亭紫阳书院。丧免后受阮元之聘赴其浙江任所训导其子。[137]可见凌廷堪主讲书院的时间很短，仅在丁母忧期间。汪龙也是在晚年去世前的短暂时期内主讲过郡城古紫阳书院。这样短暂的书院讲学经历，自然很难为安徽考据学知识群体网络的形成打下雄厚的地域学术根基，其学术传承也缺乏相对的稳定性。

其次，安徽一地著名的经学家往往多流入江浙地区的著名书院担任山长或主讲，却很少在安徽本地的书院传经论道。江浙书院不仅是向外辐射传习经古专门之学的中心，也是吸纳统

摄邻近区域考据学人的重镇。安徽地区学人曾经在吴地经古之风的感召下，纷纷涌入江浙书院，而且有的学人还拥有相当重要的学术地位。安徽绩溪人胡培翚应名臣硕辅之邀，“主皋比、钟山、惜阴，士饫其教，讲舍百数十人，服膺归仁，拳拳弗忘。”[138]安徽全椒人薛时雨庐其居于西湖之上，“修复书院，月课所业，浙东西知名士著弟子籍数百人。”[139]以致于“浙人士结庐西湖凤林寺后，名曰薛庐，以识不忘。”[140]戴震在33岁时就避仇入都，游学四方，曾主讲过浙东金华书院。

江宁钟山书院12位院长中就有4人即姚鼐、朱珔、程恩泽、胡培翚为安徽籍著名学者。此4人除姚鼐算是文学家之外，其余都是有名的经学家。朱珔前后主讲钟山、正谊和紫阳书院达25年，冯桂芬《朱兰坡宫赞师七十寿序》云其“主讲书院，自金陵而吴会，士之出其门下者，多卓然有所表现。”又赞其“经学一宗汉儒，所著书盈数尺，多所发明。今海内论经术者莫之先也。……其为教因文艺诱之以学古穷经；因学古穷经进之以行谊。”[141]安徽歙县人程恩泽：“博通群籍经史而外，医卜星相之学靡不淹贯，篆隶行草各臻其妙，……主钟山书院，循循善诱，有叩必鸣，士皆奉为山斗，真当代经师也。”[142]

徽籍学者大量涌入江浙地区，造成了安徽书院的学术真空状态，因为某一学派要想真正在一地相沿成风，多少须借助于本地考据学人以书院课艺讲习的方式，构建出知识群体的流动网络。书院本身不但需具有向内吸引经学名家的潜在融摄力；同时也应具有向外辐射经学名家思想的外延拓展力。徽籍学人的大量外流使徽地书院的这种双重功能基本丧失。而“皖学”一语也几乎成了“浙学”的代名词。《清代朴学大师列传》中所列皖派经学大师及经学家共有77人，只有17人籍贯属于安徽，占

总人数的22%，这17人中仅有5人有书院讲学的经历，其中3人（俞正燮、洪梧、胡培翚）长期讲学于江浙一带。而属于江苏、浙江籍贯的经学家却有41人之多，占总数的53%，超过了总人数的一半。这些统计数字表明，“皖学”一辞已基本不具备地域儒学的独立象征意义，而仅仅是江浙学术遮蔽下的一个影子系统而已。当然，书院经古传承网络的残缺未整并不等于证明安徽一地缺乏经学人才。如果把皖派经学家的籍贯分成江浙皖三地进行统计，徽籍的17名学者与江苏25人、浙江16人的数字相比，并不十分逊色，甚至还多出浙江1人。尚需指出的是，与江浙两地的学者相较，安徽人才总是呈个体流动的形式存在，而构不成类似吴地以书院为中心枢纽的群体流动规模。

江苏、浙江的经学家经常互掌两地书院教席，同时又都有各自比较稳定的掌教轴心基地。这就很易使江浙两地连为一体，成为交叉互融的学术流通区域。相比之下安徽学人只是单向地流入江浙地区，江浙学人却少有进入徽地主掌其书院教习者。即使是安徽本地的学者在踏入吴地之后也很少返回安徽授学。在缺少充分学术对流的情况下，徽地在汪龙、凌廷堪之后已基本产生不出多少著名的学术大家了。[143]尤其是在知识群体之间相互沟通交流的深度与广度方面，徽人与江浙学人相比更不可同日而语。由此可见，形成江浙学术流通网络的两大要素，在学术专门化思潮运作拓展过程中确实具有某种共通的意义。

第三节　西学与江浙书院课艺网络的形成

江浙地域以书院为轴心密布纵横的知识群体网络，为学术

专门化思潮全面向时艺书院渗透、进而发挥其梯级效应提供了不竭的流动资源。特别是在书院转型为学堂的过程中，这批受过经古考据之学训练的专门化学人更是借助于分斋课士等学术传授方式，顺利地使书院中固有的儒学传统因素熔铸于中西契合的制度框架之中。

在书院转型为学堂的早期倡导者中，有不少人曾经主持过专课经古书院的教席。而课艺经古的经历俨然成为书院课艺向"实学"，进而向"西学"过渡的阅历津梁。如上海籍禀贡生张焕纶"感科举之溺人，救时人才之匮乏，以思以实学培后进，储为国用。"[144]于是在光绪四年（1878 年）创设了正蒙书院。张焕纶曾入上海龙门书院从刘熙载肄业，在龙门书院就读时，张氏就应苏松太道冯焌光之邀，为求志书院舆地学斋斋长，并以冯的名义编撰《历代方略纪要》，概述历史上兵事所据的地理得失。与张氏同院授学者尚有经学大师俞樾（词章斋长兼经学斋长）、杨泗孙（掌故斋长）、刘醒庵（算学斋长）等人。当时求志书院存书有 264 种，其中与西学直接有关者 36 种。可见求志书院仍基本沿用传统专门化方法课士，只是已显露向西学转移的端倪。[145]

张焕纶创正蒙书院也是承袭了学术专门化的一套方法，规定"不授帖括，以明义理，识时务为宗旨。"[146]张焕纶虽兼受西人教法之长，课程有国文、舆地、经史、时务、格致、数学、歌诗，却看得出其内容仍只是分斋课士方法小心翼翼的放大。光绪九年（1884 年）后课程中添设外语（英、法文），"课余游戏，暗以兵法部勒生徒"[147]。游戏包括击球、投沙囊、投壶、习射、蹴踘、超距、八段锦等体育与军事方面的内容。张焕纶主张融军事训练之意于游戏之中，显然是为当时中法战争的时势所迫。正蒙书院纯系私人创建，创始人除张焕纶之外，尚有沈成浩、徐

基德、叶茂春、范本礼、张焕符等人，分任数学、化学、舆地、体育等课，他们又多是张焕纶在龙门书院的同学。正蒙书院教师结构的组合，未尝不可以说是龙门书院课士传统的延续。

正蒙书院在光绪二十八年（1902年）改名为梅溪学堂。时人评论云："方是时士大夫或醉心帖括或仇视新学，先生独奋于俗流之外。远师古小学教人之遗法，近采泰西小学校之成规，联同志数君子通力合作，聚徒数十人分曹讲习，规制灿然……寡识之士相顾骇怪，或造浮言以撼之，先生屹然不为动。与生徒辈孜孜讨论，瘏口焦舌，穷日夜不倦。不数年成效大著，浮言渐息，信从者日众。"[148]又论梅溪之法云："恒以积学、寡过、养生三事课弟子，合于西儒德育、智育、体育之说，先生足未涉东西洋，而于教课之方、校具之式，与夫学生坐作、进退、饮食、游息之节，冥思力索。悉中程度。与近日东西各国小学校教授法、管理法有暗合者。"[149]

梅溪课士与西方教学之法有暗合者，恰恰说明张焕纶必须在传统的儒学课士之法基础上引伸发挥出新意，以便为西学的进入留置下合理的空间；而不是彻底摒弃原有的课士构架，悬空式地接受西学的挑战。

龙门弟子中力谋结合中西课士之法者还有宝山人袁希涛。史称袁希涛"肄业上海龙门书院，研习宋儒性理之书，继治汉儒通经致用之学，旁及天文、地理、博物。凡当时号为新学者，靡不毕窥，而于国故地理尤精。其学虽屡变，一皆措诸修身、齐家、体国、经野之实际，不徒以辞采惊人。曾应江南制造局之聘，为广方言馆教授，益攻究天文地理、历代政治，诸生翕然宗之。"[150]

袁希涛改革宝山学海书院的过程可以看作是从古典的分斋课士之法向近代学制转变的典范。学海书院创始于同治六年

(1867 年)，最初规定专课时艺帖括："每月初二日官课，十六日师课，均作制艺一篇，试帖一首。"[151]光绪二十五年（1899 年），袁希涛与潘鸿鼎合作拟定了斋课章程，"呈县延聘斋长"，[152]光绪二十六年（1900 年）春开始分斋开课，以经、史、时务、算学四斋为单位命题，"向时官师两课则废试帖，增论说文一篇。"这样就基本完成了书院从专课时文帖括向专课经古时务的转变。光绪二十八年（1902 年），学海书院奉谕改为校士馆，"乃废止斋课、小课、官师两课之期亦减其半。"[153]学海书院由专课时艺→专课经古→近代学堂的转变中，第二阶段的分斋课士是书院向近代学术专门化转变的中介步骤。袁希涛等人无疑在此过渡中起了十分关键的作用。

除了龙门书院成为江浙知识群体向外流动的辐射中心外，其他书院之间考据学人的相互流动，也或多或少为书院向学堂的转变奠定了区域性基础。如江苏吴县人冯桂芬先后主讲过惜阴、敬业、紫阳、正谊各书院。在《惜阴书舍戊申课艺序》中，冯桂芬说："顾偕诸生相劝勉于通经致用之途，不欲以流俗自画。大之考镜古今得失，匡时济世，坐言起行；小之亦作一经与雅颂比烈，使天下知吾儒事业果非赀郎掾史所能为也。"[154]在正谊书院时，冯桂芬"损益惜阴旧章，又参用湖南岳麓、城南等书院之式，……以年较长者一人为斋长，庶与安定学结合，即宋元郡县学结合，以渐几乎三代上乡学之法亦无不合。"[155]冯氏曾自负地说："又安知正谊之法不且从此风行海内，如响斯应，家知朴学，士尽通经。益以广我圣清典学右文之盛，亦将以正谊为权舆乎。"[156]

基层书院课艺内容的转变，只是冯桂芬教育体系系列改革设想的一小部分而已。在另一篇重要文章《改科举议》中，冯桂芬进一步提出以经解考据为轴心变革科场既有程式的建议："圣于所谓

难者，要不外功令中之经解、古学、策问三者而已。宜以经解为第一场，经学为主，凡考据在三代上者皆是，而小学、算学附焉。经学宜先汉而后宋。无他，宋空而汉实，宋易而汉难也。以策论为第二场，史学为主，凡考据在三代下者皆是。以古学为第三场，散文、骈体文、赋、各体诗各一首。”[157]

这套改革科举的程序一旦实施，必然会激化经古考据与制义帖括之间的矛盾，其内容也带有地域化儒学与官学化儒学相抗衡的性质。科场中性理空疏之学成分的削弱，使江浙学人有可能从实学的角度出发，去探索性地寻求中西文化的交融点，特别是传统儒学中学术专门化思潮包容西学的可能性。冯桂芬在设置上海同文馆的建议中主张中西兼容就是此类探索的表现。冯氏以为欲与洋人交，“则必通其志，达其欲，周知其虚实情伪，而后能收称物平施之效。”方法则是“莫如推广同文馆之法令，令上海、广州仿照办理，各为一馆，募近郡年十五岁以下之颖悟诚实文童，聘西人如法教习，仍兼聘品学兼优之举贡生监，兼课经史文艺，不碍其上进之路。三年为期，学习有成，调京考试，量予录用。”[158]兼课经史与研讨西学同在寻求“实学”之列，本质上的不同与形式上的类同恰恰成为江浙学人寻求中西学术共通性的理论基础，也成为“中体西用”原则体现的一种方式。

也有一些经学大师在书院转学堂的过程中，承当了从单纯传授经史之学向涵纳西艺过渡的角色。浙江温州人孙诒让“承家学，博通经传，少有神童之目……”在五赴礼闱不第的情况下“遂壹意古学，研精三十年。”[159]朱孔彰《孙徽君诒让事略》中云其：“生平治经似高邮王氏，考史似嘉定钱氏，说字则服膺先博士及安邱王氏，能淹有诸家之长”。[160]作为一位淹通古今的大

师级人物，孙诒让依然遵循了在经古之学分门课士的结构内，逐步引入西学、西艺的渐进步骤。光绪二十八年（1902年），温州知府王琛改中山书院为温州府中学堂，延聘孙诒让及永嘉人余朝绅为总理。孙诒让在致刘绍宽的信中曾备述创办学堂之甘苦："至县学堂亦已议定开办，……功课则以经史、掌故、西政、西艺，舆地、算学七门为大纲，……洋文则西文教习讲授言语文字，并及体操。于中西门径，约略赅备。但能否切实奉行，尚无把握。……第顷苦小极，又以筹议学堂，众谤群疑，纷然四集，繁冗万状。"[161]

光绪三十一年（1905年），孙氏在温州开设瑞平化学学堂，他在《记瑞平化学学堂缘起》中述其创办动机与经过云："不佞曩与同志撢研西艺，流览新译各书，深知斯学之体精而用博。而若无堂舍以资其聚习，无器质以宏其考验，故略涉其藩而未能深窥其奥窔。"所以"于郡城开设学堂，广购书籍，与夫金石药剂，萃阖郡之学人志士，相与切磋讲贯于其中。将博考精研以通其理而达其用，而后起之俊杰有志于斯学者，亦有所津逮。"[162]孙诒让顶着巨大的压力创办学堂，也从一个侧面证明江浙考据学人群体在书院向学堂的转型中，的确起了由传统向现代过渡的津梁作用。

在比较湖湘、岭南、江浙（包括安徽）三大地域书院转学堂的变革整体运作中，江浙地区一直走在湖湘、岭南区域的前列。这其中当然有地方文化大吏竭力奉旨推行的缘故。而各种风靡数省的教育变革举措，其学术渊源与背景完全可以追溯至江浙学术专门化传统。晚清江浙地区的专门学堂数目与学生人数远高于湖湘、岭南区域就是一个证明。（参见《光绪三十三年三大地区专门学堂、实业学堂学生统计表》）

光绪三十三年三大地区专门学堂、实业学堂学生统计表

类别 学堂学生 地区	商业		高等		法政		文科（方言）		农业		工业		医科		游学预备科		实业预科（理化专修）	
	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生	学堂	学生
江苏	8	379	1	82	3	267	/	/	1	50	1	85	/	/	1	57	3	276
浙江	/	/	1	268	2	278	1	40	4	193	/	/	/	/	/	/	2	141
广东	1	100	1	199	1	804	1	632	2	157	9	962	/	/	/	/	/	/
湖南	/	/	1	330	3	526	1	100	/	/	/	/	1	48	/	/	/	/
安徽	/	/	1	280	1	58	/	/	2	59	/	/	/	/	/	/	/	/
总计	9	479	5	1159	10	1933	3	772	8	459	10	1047	1	48	1	57	5	417

说明：此统计表根据光绪三十三年《教育统计表》中之《江苏省专门学堂、实业学堂统计表》及各省同类统计表综合整理而成。

从学堂学生选择学习的门类分布情况统计，在高等学堂、法政、工业学堂就学的人数最多。就江苏、浙江、安徽三地比较而言，江苏商业学堂达到8所，理化专修所3所。这两类学堂学生的就学人数均超过了法政、高等学堂。浙江则有实业预科学堂，其入学人数与江苏理化专修所学生人数相加达417人，超过了两省高等学堂入学360人的人数总和，也超过了法政与文科专门学堂318人的人数总和。而安徽地区在光绪三十三年(1907年)既无商业专门学堂，也无工业、实业预科学堂，更无理化专科学堂。说明其学科分类的专门化程度相对较低。

当然我们不能就此断定说，江浙区域延绵已久的传统考据思潮中蕴涵的内容直接构成了学术专门化布局的全部思想背景。研习西学西艺人数的增多，也不可能完全归结于经古大师们的点化。但是应该承认，研习经古之士在类似的转化过程中所起的中介疏通作用还是相当巨大的。如经古学人荟萃的龙门书院在同治年间创设的初期，存院书籍仍基本上是以释经之作为主，据俞樾主纂的《同治上海县志》中所做的统计，同治前期龙门书院所藏168种书籍中几乎无一本和西学有关的著作。从存书目录看，除《瀛寰志略》一书内容尚可勉强算是与西学沾点边之外，书目中多是《春秋属辞辨例编》、《毛诗稽古编》、《今古文尚书注疏》、《音学五书》、《三经音义》、《宋名臣言行录》、《函史》、《明季南北略》这类经史著作，偶尔出现一些诸如《练兵实记》、《牧令书辑要》、《荒政辑要》等等与传统事功有关的书籍。[163]到了光绪年间，龙门书院收藏西学著作的数量有了大幅度增加。据《上海县续志》中所列龙门书院藏书篇目统计，同治以后陆续收入的172种藏书中，与西学直接间接有关的著作竟有120种之多，其中的学科分布是：算学21种，物理、化学（含

机械）21 种，地理（含矿学）25 种，兵学（军事）15 种，航海（含贸易）10 种，医学 2 种，生物 2 种，外交 8 种，教育 13 种，有三分之二以上的著作是江南制造局翻译馆的译作。[164]

早期龙门书院有诂经精舍生顾广誉与经学大师刘熙载，又有曾为诂经精舍生的巡道应宝时倡议督导其中，故龙门书院早期学生尚严守经学家法，其研读的书籍基本未超越经古之学的范围。同治晚期以后，江南制造局翻译的西方书籍无论在内容还是数量上都已初具规模而且流传渐广，使龙门学生阅看西书有近水楼台之便，在院学生研习对象已开始扩大。书院晚期学生如袁希涛、黄炎培、张焕纶等人肄业于龙门后，就是挟在院中研习所具备的西学专门知识融入江浙知识群体教育变革的洪流巨澜之中的。

再如求志书院自光绪二年（1876 年）创立以后，收藏书籍 264 种，也包括《重学》等西学译作约 37 种，西书在其中所占比例虽然不是很大，却也多少可以使我们感觉出书院课艺内容从传统中国式的儒学专门化逐步向西方意义上的科学专门化转换的运作轨迹。在这种转换过程中，经古学家的中介作用表现得仍十分明显。如掌教过诂经精舍的杨泗孙曾被聘为求志书院掌故斋斋长。掌故斋主要以阅读史籍及各省政书辑要为主，阅读范围包括《二十四史》、《牧令书辑要》、《实政录》、《平浙纪要》及一些地方通志和奏议。同时也包括和西艺西学有关的《演炮图说辑要后编》、《防海新论》等书。[165]证明杨泗孙在课士时已有意拓展传统专门之学的研习界域。杨泗孙与书院中的俞樾（经学斋长）、张焕纶（舆地斋长）、刘醒庵（算学斋长）等人在治学路径与课士范围方面虽然并不一致，在如何使传统经术与西学西艺相结合方面观点也不尽相同；但是在书院转学堂

的历史巨变中，其课士的整体趋向及其所发挥出的群体效应却是基本一致的，即均有利于西学在中国实现制度化的目标。

仅就上海一地而言，龙门与求志等书院研习西学西艺水平的提高，已经预示着江浙知识分子的思维结构发生了重大变化。最典型的例子莫过于上海附近地区的知识群体流动意向，开始明显向理工科目急剧倾斜。我们抽样分析一下宝山县晚清到民国时期毕业学生对专业的选择，就可以清晰地看出这种趋势。（见下表）

光绪七年（1881 年）至民国十七年（1929 年）

宝山专门学校及大学毕业人员分类统计表：

学科 / 人数 / 国别	理　工	文　科（含艺术）	经　济（含商业）	医　学	专业不明
中　国	16	16	13	6	10
日　本	3	6	3	/	1
德　国	1	/	1	1	1
美　国	9	7	2	2	2
英　国	1	/	1	/	/
法　国	/	1	/	/	/
比利时	2	1	/	/	/
总　计	32	31	20	9	14

说明：以上统计根据《宝山县续志》卷七《教育志》中《专门学校毕业人员表》及《宝山县再续志》卷七《教育志》“大学及专门学校毕业人员表”综合整理而成。

由上表中数字可知，宝山县学习理工科学生的总数已经超过了学习纯粹文科的人数。如果把学习经济与医学的人数也计算在内的话，学习文科以外学科的人数将是学习文科人数的近两倍。还有一个现象值得注意，宣统三年（1911 年）以前，宝

山县游学日本的人数较多，而且倾向于学习法政等文科专业。据县志统计，宝山县入日本者 12 人，入美国者 5 人，入德国者 2 人，入英国者 1 人。宣统三年以后宝山学生开始负笈欧美，学习理科的人数迅速超过文科。据统计，入日本者下降为 1 人，入美国者增加至 16 人，以下依次为入德国者 2 人，入英国者 1 人，入比利时者 3 人，入法国者 1 人。这是因为欧美的理科水平高于日本，更能满足学生拓展专业范围需要的缘故。

知识群体流动所造成的梯级效应，不仅发生于江浙地域范围之内，而且不断向外发展，逐步形成了涵盖全国的学术专门化网络。只是由此并不等于说其他区域会完全仿照江浙模式实现书院向学堂的过渡。每个区域的变革模式或多或少仍受各自地域化儒学主体思维与话语方式的制约，江浙模式只能对其起修正作用，而不能对其起替代作用。知识群体在本地区书院之间流动幅度之大小，也是决定某个地区学术专门化发展程度的重要标帜之一。

与江浙地域相比，湖南在书院转学堂过程中所透露出的微妙差异性，使人感觉到在江浙学术专门化思潮汹涌波及于天下的大背景下，仍不可忽略区域知识群体富有个性的思想因素的作用。

湖湘地区早在道光年间就已出现了专课经古之学的湘水校经堂。道光十三年（1833 年），湖南巡抚吴荣光仿诂经精舍例和古分斋课士之法创设湘水校经堂于岳麓书院内。吴荣光曾就学于阮元，故校经堂以经义、治事、词章分科试士，不课举业，专课经史之学。吴荣光有时也亲自讲学，“以十三经诸史古文骈体骚赋诗试士。”[166]吴荣光离任后，湖南学政朱逌然于光绪五年（1879 年）重建湘水校经堂，设经、史、文、艺四学长和提调一

名、监院一名，基本保持了分斋课士的传统，[167]而且在研读经史方面更趋于专门化。左调元《拟校经书院学约》中曾概括其治经特点："人各就所习本经，摘出疑义以待师友会讲时彼此问难，务期折衷至当。其有得亦籍记之，不特欲无忘所能，亦容他日所见有更正处，俟一经毕再治一经。"[168]与湘水校经堂合称湘、沅两校经的沅水校经堂，由江苏宝山人朱其懿于光绪十五年（1889年）正月创办，课士仍仿湘水校经堂分为经史、治事、词章三科。朱其懿延聘通经宿儒曾濂、沈克刚、汤诚航三人为院长，分主三科讲席。朱其懿也时常登堂授课："辨义利、尚践履、核名实。兼宗汉宋，戒门户之见，以防流弊。且讨论吏治，与经义互相发明，阐知行一致之实际，俾异日出身加民，知所措置，不至习与用违。盖监三代下儒先得失。变通湖学之经义治事而一贯之。"[169]校经堂模式曾经波及岳州府巴陵、平江、临湘、华容等县，使当地士绅纷纷效仿校经堂章程，改变了课程。宝庆府武冈县士绅也将鳌山、观澜、峡江三书院改课实学，分经义、史事、时务、掌故、舆地、兵法、算学、方言、格致八门课士。[170]以至于官府大员都感叹："近来学人稍知究心训诂声韵者辄依傍汉学，诋毁程朱，恐长人心风俗刻薄凌肆之渐。"[171]

除沿袭分斋课士模式外，湖南书院和学堂在引进自然科学观念方面速度似乎也不慢。湘乡士绅于光绪二十一年（1895年）十二月仿湖北自强学堂成法创立湘乡东山精舍时准备"俟经费充足，当于上海多购天算、地矿、医、律、声、光、重、化、电、汽学诸书，以供学徒观览讲习，并购泰西仪器及格致制造各学器具以资考验，俾其理而开其智。"[172]江标在光绪二十年（1894年）任湖南学政后，也为湘水校经堂添购了经籍和自然科学仪器。常德德山书院原以经史词章时艺课士，后延聘湖北许

兆魁主讲院中，增课算学。《常德德山书院许奎垣主讲兆魁新定学算生童课章》中规定："格致以算学为体，算学以格致为用。学者于习算之余，可视其性之所近，旁览各种格致之书。书院虽无试验之器，亦可稍明其理。"[173]并鼓励生童出门亲自踏勘测量，"测量高深广远，为勾股三角之实用，非身体力行不为功。有志学者必须携带仪器，由院长自定时日，随同出外测量书院左近地面，以资考验。"[174]唐才常、谭嗣同在浏阳创立算学馆更是人所周知的壮举。唐才常曾说过："湘省直中国之萌芽，浏阳直湘省之萌芽，算学又萌芽之萌芽耳。"[175]由此可见湘人对算学的重视程度。

然而令人颇感困惑的是，湖湘之地虽然早在道光年间就已通过湘水校经堂推行经古教化，又有晚清地方大吏和乡绅竭力倡导研习西学西艺，却始终产生不出如江浙吴派那样大规模的考据学人网络，也无法从分斋课艺模式中蕴育出更加具有近代学术专门化特色的知识群体。与其他区域相比较，湖南在光绪三十三年（1907 年）创设的学堂仍多集中于法政、文科等门类，并无类似于理化专修科、实业预科、工业学堂之类的教学基地。而同时期的广东地区虽然研习文科、法政的人数要高于湖湘地区，但同时也开设了2所农业学堂和9所工业学堂，入此类学堂的人数高达 1119 人，已十分接近学习文科学生的数字（见前表）。

湖南形不成近代学术专门化群体的原因十分复杂，咸同以前闭塞的地理环境扼制了湘人知识群体的流动应当是较重要的一个原因，这一点我们在第二章中已做过较细致的分析。咸同以后湖南地区巍然崛起的湖湘经世派知识群体在相当程度上击破了湘地的荒蛮文化氛围，使我们在探寻湘地经古之风命运时

不得不把视角从单纯的地理因素转移到人文思维的差异性方面进行研究。

我们注意到，湖湘一地尽管较早沐浴于考据之风中，但早期课试经古的书院均以汉宋兼采为既定的课士方针，吴荣光课士于湘水校经堂时，在《湘南述别》诗中阐述学术主旨为："奥衍总期探郑许，精微应并守朱张"，欧阳厚均、贺熙龄主讲校经堂也是突出汉宋兼治。朱逌然重建校经堂后，奉祀郑玄和朱熹，汇汉宋为一途。[176]左调元《拟校经书院学约》中也规定："以经解经，最为得之。至于先儒之说，无论为汉为宋，其合于经者取之，不合于经者去之。"[177]甚至在论证西学源于中学时，湘人似乎也尤喜追溯至朱熹："朱子曰：人心之灵，莫不有知；天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽。是以《大学》始教必使学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之，以求乎其极。是则西人格致之学实原本于《大学》，尤无异于朱子补传所言也。"[178]

湘人兼治汉宋的讲习路径与诂经精舍工具理性化的治经风格相比是颇为不同的。诂经精舍借助于考据手段淡化了程朱儒学中的政治与形而上意识，较易把经古学人导入纯粹的学术境界，而湖湘学人却逾越不出以"格致"之思诠释治平之道的传统范式。湖湘之学无法摆脱学术与政治之间张力关系的控制，湘地书院的传统政治经世之风并没有因为江浙"精舍模式"的渗透而有所淡化。相反却有可能使江浙考据学通过湘学的过滤放大，最终更广泛地向政治事功方面逆转。张亨嘉在《新建校经书院记》中说得很明白，课士讲经须与研究"古今天下治乱，中国强弱之故"相结合，"举乎日所闻于经者，抒之为方略，成之为事功，一洗二百年穿凿之耻。"[179]《校经书院志略》中更明确

课士目标为："务期多士沉潜向学，博达古今，养成有体有用之才，以备他日吏于军谘之选。"[180]

研经课士的最终目标仍是修齐治平，实现参与政治事功的愿望。朱子学核心思想中有与西方科学理论暗合相通之处。但朱熹同时强调对"理"的探究必须受控于心性存养的功夫，致使"格物致知"的观念无法突破道德行为的羁绊，而独立地成为近代学术专门化的思想渊源，令人感兴趣的是，在《清代朴学大师列传》中所列367位经学家中，只有11人属湖南籍贯，占总数的0.2%左右。而且按江浙学界的标准衡量，湘人中真正能称得上考据大师者仅王先谦、皮锡瑞2人。王闿运与魏源虽也身为今文经学大师，却在究思于学术的同时突出强调政治事功的作用，故其治学中体现出的经世取向过于明显，而江浙式的工具理性取向却隐而不彰。支传成曾经评论云：

"湖南地处僻远，故乾嘉时，朴学之风号大盛于吴皖，而三湘七泽间寂焉少闻。曾相国、郭侍郎治三礼，时复参以宋儒，家法未纯。止邹叔绩（汉勋）尚称粗识经义。迨湘绮老人出，杂采古今，徒以声音训故不若惠、戴之精，又不屑依附常州末光，乃独树一帜，而后其派遂衍于蜀，湘学反微。"[181]这是对近世湘学源流的聚散分合现象所作出的一个比较准确的评价。正是因为治经"家法不纯"，所以湘派有名的经学家只有王先谦一人曾入主南菁书院掌其教习，其余诸人基本无法打入江浙学术圈。反观江浙地区，其学人群体通过宏扬考据经古之学，逐步剔除或削弱了江浙书院中以性理道德修养为主的官学泛化模式。尽管这种袪除"道德巫觋"的努力并非十分彻底，却也使江浙学人在区域文化发展中，逐步形成了更为类似于西方的自然科学团体，并在"五四"前后率先打出了"科学崇拜"的旗帜。

注 释

[1] 这并不等于说，儒学已失去其根本意义上的地区性特色，而只是说不存在与王权意识形态抗衡意义上的独立特色。否则，我们就无法解释近代各区域知识群体崛起时，为什么其思维和行为均有如此大的差异这一历史现象。

[2] 《朱子语类》卷六十一。

[3] 《诂经精舍文集》卷三。

[4] 《清史稿》卷一百八，《选举志》三。

[5][6] 均见《清史稿·选举志》，关于清代科举乡试、会试的具体内容，可以参看王道成:《科举史话》，中华书局 1992 年重印版，页 53—4、86—9。以及王德昭:《清代科举制度研究》，页 38—41。

[7] 俞樾:《诂经精舍文五集序》。

[8] 参阅黄以周:《南菁讲舍文集序》，载《南菁讲舍文集》，光绪十五年己丑(1889 年)刊本。

[9] 《江阴县续志》卷六，《学校》。

[10] 杨凤藻编:《皇朝经世文新编续集》，《学校下》。

[11] 范当世:《南菁书院记》，见柳诒徵:《江苏书院志初稿》，页 68。

[12] 黄以周:《南菁讲舍文集序》。

[13] 胡敬:《诂经精舍文续集序》。

[14] 钱泳:《履园丛话》、《丛话》23，《杂记上》，《诂经精舍》。

[15] 参阅《江阴县续志》卷六《学校》，又见卢思诚等修《江阴县志》卷五，光绪四年刊本。

[16] 参阅《诂经精舍文三集》。

[17] 与此数字基本相符者有《诂经精舍三集》中同治戊辰年与课同人题名 31 人的记载。这一年也是《文集》中同人题名最多的一年，可以与道光年间的肄业生数字互相印证。《诂经精舍文集》中还有一类是编辑课艺时被收录文章的生员题名，这与与课同人题名性质不同。

[18][20] 张崟:《诂经精舍志初稿》,载《文澜学报》第二卷第一期,1936年3月。

[19] 此数字亦未考虑每年甄别录取生员中的重复人数这一因素。诂经精舍录取生员似乎没有学习期限的严格限制。在《诂经精舍文集》的与课同人题名和课艺题名中,曾多次发生生员重复出现的现象。如精舍生陈灏就曾出现于同治戊辰年、己巳年和丁卯年的同人题名中。黄以周则不但出现于同治戊辰年、己巳年、丁卯年的同人题名中,还出现于光绪辛未至戊寅年的课艺题名中。这可能说明精舍生只要每年甄别录取通过后,即可入院长期研习课艺。当然,这部分人数目十分稀少,在推测生员总数时,基本可忽略不计。

[21] 参阅张仲礼:《中国绅士》,页100,《各省生员在人口中的比例》一表。

[22] 张崟:《诂经精舍志初稿》。

[23] 卢思诚等修:《江阴县志》卷五,光绪四年刊本。

[24] 《龙门书院课程》,载《上海通志馆期刊》第一卷第二期,页594。民国廿二年九月,上海通志馆编。

[25] 应宝时修:《上海县志》卷九,同治十一年刊本。

[26] 沈恩孚:《上海龙门书院记略》,载《人文月刊》第八卷9—10期合刊,1937年12月。

[27] 柳诒徵引《瀛壖杂志》云诂经精舍"不尚时文专讲经史,与龙门书院实相表里。"(《江苏书院志初稿》,页76。)

[28] 龚嘉儁修:《杭州府志》卷十六,《学校》,民国十一年铅印本。

[29][30] 《上海县续志》卷九,《学校上》。

[31] 《宝山县续志》卷七,《教育志》。

[32][33] 参阅汪坤厚等修:《娄县续志》卷七,《学校》,光绪五年刊本。

[34] 参阅顾思贤等修:《光绪南汇县志》卷七,《学校志》。

[35] 柳诒徵引《同治苏州府志》,见《江苏书院志初稿》,页55。

[36] 《江苏书院志初稿》,页60。

[37] 范钟湘等修:《民国嘉定县志》卷七,《教育志》,民国十九年铅印本。

[38] 《宝晋书院规条》,《宝晋书院志》卷四,光绪六年重刊本。

[39][40] 柳诒徵引《溧阳县续志》、《海门厅志》,见《江苏书院志初稿》,页 82、88。

[41][42][43][44] 均转引自《江苏书院志初稿》,页 80。

[45][46][47][48] 均见《重刊江宁府志》卷十六,《学校》,嘉庆十六年本。又见《同治上江两县志》卷八,页 10。

[49][50][51] 杨绳武:《钟山书院学规》,《昭代丛书》辛集卷十六。

[52][53] 《卢抱经年谱》,《国学图书馆第一年刊》,1928 年 11 月。

[54] 岭学和心学与程朱之学相比,几乎不存在什么广泛流传,奉为范本式的规约性条款,这在中国文化史上是一个十分奇特的现象。关于程朱学派的各种规约,可以参看朱熹编纂的《小学·嘉言》和《白鹿洞书院学规》,及高贲亨编的《洞学十戒》等,载徐梓等编《蒙学须知》,山西教育出版社 1991 年版。

[55] 《钦定大清会典事例》卷三四七,《礼部·贡举·内廉阅卷》。

[56] 舒新城编:《中国近代教育史资料》(上册),人民教育出版社 1981 年版,页 37。

[57] 《钦定大清会典事例》卷三三二,《礼部·贡举·试艺体裁》。

[58] 徐珂:《清稗类钞》讥讽类,第 12 册,页 31。

[59] 蒋彤:《养一子述》,《续碑传集》卷七十三。

[60] 清代以前的书院,受宋明地域化儒学讲学之风的影响,从事举业的人数比例更小。朱熹曾经说过:"举子讲习,专务裁翦经文,巧为斗饾,不惟不成经学,亦复不成文字,而使学者卒岁穷年,枉费日力以从事于其间,甚可惜也。"(《贡举私议》)王阳明也讲过"举业不患妨功,惟患夺志"的话。(参阅向群:《简论中国古代书院与科举的关系》,载《书院研究》,湖南大学出版社 1988 年版,页 88。)

[61][62] 默顿:《十七世纪英国的科学、技术与社会》(中译本),四川人民出版社 1986 年版,页 125、146。

[63] 刘蓉:《与培基·培垕书》,葛士濬编:《皇朝经世文续编》卷五十六,《礼政七》。

[64][65][66] 陈忠倚辑:《皇朝经世文三编》卷三,《学术三》,光绪壬寅夏上海书局刊本。

[67][68] 参阅《汇报》1899 年 8 月 12 日,第 101 号,引自李楚材编:《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》,页 524—525。

[69] 《对山书屋墨余录》卷一,同治九年刻本,湖州吴氏醉六堂藏版。

[70] 应宝时修:《上海县志》卷九,同治十一年刊本。

[71][72][73] 舒新城编:《中国近代史资料》(上册),页 141、69 页。

[74] 《上海县续志》卷九《学校上》。

[75] 《江阴县续志》卷六,《学校》。

[76] 英杰修:《续纂扬州府志》卷三《学校》,同治十三年刊本。

[77] 《张文襄公奏稿》卷二十一,转引自朱有瓛主编:《中国近代学制史料》第一辑上册,页 307。

[78] 《张文襄公奏稿》卷二十八,见上书页 307。

[79] 章柳泉著:《中国书院史话——宋元明清书院的演变及其内容》,页 77。

[80] 舒新城:《中国近代教育史资料》(上册),页 71。

[81] 胡聘之等:《请变通书院章程折》、《中国近代教育史资料》(上册),页 69—70。

[82] 按中国传统目录学的分类,西学内容除可融于经部外,还可纳于"子部"之中。从传统学术分类的发展而观,年代愈后分类愈细。《隋书·经籍志》分子部为 14 大类:儒、道、法、名、墨、纵横、杂、农、小说、兵、天文、历数、五行、医方。宋代崇文书目则扩展为 20 大类。增加类书、算术、艺术、卜筮、道书、释书六类。而类书为《隋书》并于杂家,算术并于天文及历数,艺术并于兵类,卜筮并于天文及五行,均未独立。清代《四库全书总目》子部的分类,更细致到在大类下分小目 32 类。除儒、兵、法、农、医、释、道七家及类书独立外,天文算法类有推步、算书两小类,术数类有数学、占候、相宅相墓、占卜、命书相书、阴阳五行六小类。艺术则含有:书画、琴谱、篆刻、杂技四小类。谱录类包括:器用、食谱、草木鸟兽虫鱼三小类。杂家则有杂学、

杂考、杂说、杂品、杂纂、杂编六小类。小说家中有杂事、异闻、琐语三类(许世瑛著:《中国目录学史》,中国文化大学出版部印行,1983年版,第94—108页)。清代经学家课士也多涉及"子部"之学,如李兆洛:"于书无不备,而必期其有用,四方来学者就其材之近而授以业,《三礼》、《尚书》、《毛诗》、《春秋》三传、《尔雅》、正史、编年、诗赋、骈体、古文、考据、推步、舆地、音韵、篆隶、钟鼎、碑刻、书画、杂艺,各示以古人成书而导之门径。"(蒋彤:《养一子述》),清代经师兼容"经""子"之部为一体的通达眼光为西学成为晚清书院的制度化因素设定了观念前提。

[83][84][85] 《江南南菁书院遵改学堂试办章程》,载杨凤藻编:《皇朝经世文新编续集》卷五《学校下》。

[86] 《江阴县续志》卷六《学校》。

[87] 参阅杨凤藻编:《皇朝经世文新编续集》卷五,《学校下》。

[88][89][90] 均见《皇朝经世文新编续集》卷五《学校下》。书院学堂中以经学作为核心内容,以西学作为此核心外推延伸部分的作法,仍延续了一段时间,一般而言,普通学如中小学堂更注重读经讲经,并作为研习高等专门学的基础。升至高等大学堂,由于分科的日趋细致,读经的比重才愈来愈小。这种现象可以从各学堂课程设置的比重中窥其一二。庄俞《论学部之改良小学章程》曾列小学堂学时比较表;表中显示《癸卯旧章》、《己酉旧章》均规定读经、讲经为12课时,为历科课时之冠,而算术只讲六课时,《癸卯旧章》历史、地理、格致只授一课时。《己酉旧章》则干脆取消了这三门课。至《庚戌新章》才使讲经、读经减少到五课时。江浙区域的上海龙门学校附属小学在光绪三十四年(1908年)读经、讲经课时减至3学时,占全部36课时的8.3%。光绪二十九年(1904年)《奏定中学堂章程》中仍规定,四年课程设置中每星期读经、讲经占9课时(读6、讲3),占全部36课时的25%。光绪二十九年《奏定高等学堂章程》,规定读经、讲经减至2课时,占全部课时的5.5%。经学授课比重的减少,与门科分类趋于细致及课程不断增加有关。小学堂课程有八门

(《光绪二十九年奏定初等小学堂章程》),中学堂课程增至十门(《光绪二十九年奏定中学堂章程》),大学堂政科课程有16门,艺科有12门(《光绪二十九年钦定高等学堂章程》),说明课程专门化程度越高,经学的比重就会相应减小,但经学在书院转学堂的早期仍对课程起着统摄作用。

(以上所引史料均引自朱有瓛主编:《中国近代学制史料》第二辑,上册)

[91] 默顿:《十七世纪英国的科学、技术与社会》,页150。

[92] 如朱一新曾云:"道寓于器数,而器数非道之本。器数者,艺也,格致治平者,理也。"所以要"艺与道相资为用"(《无邪堂答问》卷四)。

[93] 参阅《光绪政要》卷二十九,转引自《中国近代学制史料》第二辑,上册,页105。

[94] 《中国近代学制史料》第二辑,上册,页126。

[95][96][97] 《礼部议复整顿各省书院折》,《中国近代教育史资料》(上册),页73。

[98] 《光绪三十一年御史陈曾佑奏请变通学堂毕业奖励出身事宜折》,载《中国近代学制史料》第二辑,上册,页128。

[99][100] 崇有:《学堂奖励章程疑问》,《中国近代学制史料》第二辑,上册,页131,页133。

[101] 《宣统三年七月十七日学部会奏酌拟停止各学堂实官奖励并定毕业名称折》,载《教育杂志》1911年第九期,《法令》,页95—96。

[102] 李兆洛:《养一斋集》卷二十二,道光二十九年刊。

[103] 转引自《江苏书院志初稿》,页92。

[104] "吴派"、"皖派"、"浙粤派"是支伟成在《清代朴学大师列传》中的划分方法。(见书中目录)此方法对江浙皖三地学人的学术派别划分得较细,但与我在本书中所说的比较概括性的江浙学派(含江、浙、皖)的说法并不矛盾。

[105] 如岭南学海堂1861年方列入算学课程。即使像浙江温州这样的文化发达地区,一直到光绪二十二年丙申(1890年)才由孙诒让聚

集邑中乡绅，创设学计馆，《瑞安新开学计馆叙》云："学计馆之开，专治算学，以为致用之本。"（朱芳圃编：《孙诒让年谱》，商务印书馆民国二十三年三月版，页 69。）又如南汇芸香草堂，光绪二十年（1894 年）经董陈世珍等筹议删去词章，改课时务，增添算学一斋。（《民国南汇县续志》卷六，《学校志》，民国十八年刊本。）

[106][107] 谢国桢：《近代书院学校制度变迁考》第一节，文海出版社影印本。

[108][114] 《续碑传集》卷七十五。

[109] 支伟成：《清代朴学大师列传》第十九，页 546。

[110] 《无邪堂答问》卷五。

[111][112] 《学海堂考》，页 16。

[113] 《清代朴学大师列传》第十二，页 333。

[115] 缪荃孙：《俞先生行状》，《续碑传集》卷七十五。

[116] 《国史馆文苑传稿·杭世骏传》，《碑传集三编》卷三十六。

[117][118][119] 《续碑传集》卷七十三。

[120] 李文敏、洪钧：《经训书院改章原奏》，转引自谢国桢：《近代书院制度变迁考》。

[121] 《清代朴学大师列传》下册，页 395。

[122] 《经苑》卷首跋，道光己巳年刊本，同治年间重印，引自《中国近代教育史资料汇编——鸦片战争时期的教育》，页 176。

[123] 《钱辛楣年谱》云："一时受业于门下者不下二千人，悉皆精研古学，实事求是。如李茂才锐之算术，夏广文文焘之舆地，纽布衣树玉之《说文》，费孝廉士玑之经术，张徵君燕昌之金石，陈工部稽亭之史学。几千年之绝学萃于诸公，而一折衷于讲席。"（《竹汀居士年谱续编》第 47 页，参阅《十驾斋养新录》卷首。）

[124] 缪荃孙：《中书衔处府学教授黄先生墓志铭》中云：黄以周"光绪戊戌（1898 年）去江阴归隐于仁和半山之下"，此时间与黄体芳光绪十年创南菁书院聘黄氏为教席正好相隔 14 年。

[125] 《卢抱经年谱》，《国学图书馆第一年刊》，1928 年 11 月。

[126] 《续碑传集》卷八十。

[127] 《学海堂考》,页35。

[128] 吴景贤:《安徽书院沿革考》,载《学风》第二卷第八期。

[129] 《明儒学案》卷二十五,《南中五门学案一》。

[130] 这66所书院在各地的分配比例是:歙县18所,休宁11所,婺源16所,祁门1所,黟县5所,绩溪15所。参阅吴景贤:《安徽书院沿革考》,《学风》第二卷第八期。

[131] 吴景贤:《紫阳书院沿革考》,《学风》第四卷,第七期。

[132] 参阅阮元:《凌君廷堪传》,《碑传集》卷一三五。

[133] 胡培翚:《汪叔辰先生别传》,《碑传集》卷七十二。

[134] 造成此现象的原因较复杂,除我们后面将着重分析的社会原因外,徽商流动也可能是一个影响因素,参阅大谷敏夫:《扬州常州学派及其江南文化圈》,《中国文化研究集刊》第四期,复旦大学出版社1987年版,页424—434。

[135][136] 吴景贤:《安徽书院志》(二),载《江苏省立国学图书馆年刊》第二卷第五期,1932年。

[137] 《清代朴学大师列传》,页160—162。

[138] 汪士铎:《户部主事胡先生墓志铭》,《续碑传集》卷七十三。

[139] 谭延献:《薛先生墓志铭》,《续碑传集》卷一百一十。

[140] 顾云:《桑根先生行状》,《盋山文录》卷四,光绪十五年刊本。

[141] 冯桂芬:《显志堂稿》卷二。

[142] 《白下琐言》。转引自《中国近代教育史资料汇编——鸦片战争时期的教育》,页226。

[143] 依据《清代朴学大师列传》中统计,除皖派经学中徽籍学者所占比重较大外,先导大师中徽籍只有1人,占总人数19人的5%,小学家中只有2人,占总人数26人的7.6%;考史家列传中只有2人,也占总人数26人的2.6%,金石学家只有2人,占总人数29人的6.8%;校勘目录学家只有1人,占总人数21人的4.7%;治事学家中有1人,占总人数5人中的20%,历算学家中有6人,占总数

27 人的 22%；提倡朴学诸先达中有 1 人，占总人数 11 人的 9%。可知徽籍学人在其他类别的学者中所占比例大多不超过百分之一，这全部 16 人中也只有 3 人具备书院讲学的经历，这已经不具备构成大规模知识群体流动的基本条件。

[144] 沈恩孚：《张焕纶先生传略》，《中华教育界》第二十四卷，第 10 期。

[145] 《上海县续志》卷九，《学校上》。

[146] 《上海县续志》卷十八，《张焕纶传》。

[147] 参阅熊月之：《近代进步教育家张焕纶》，载唐振常主编：《上海史研究》二编，学林出版社 1988 年版，页 277。

[148][149] 《朱树人记梅溪学堂》，载《上海县续志》卷十，《学校中》。

[150] 《袁观澜先生事略》，载《宝山县新志备稿》第十二，《人物志》。

[151][152][153] 《宝山县续志》卷七，《教育志》。

[154] 《显志堂稿》卷二，光绪二年校邠庐刊。

[155][156] 冯桂芬：《改建正谊书院记》(代)，《显志堂稿》卷三。

[157] 《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第一册，页 20—21。

[158] 冯桂芬：《上海设同文馆议》，同上书页 38。

[159][160] 《碑传集补》卷四十一。

[161][162] 引自朱芳圃编：《孙诒让年谱》，中国史学丛书，商务印书馆民国二十三年版，页 83、89—90。

[163] 《同治上海县志》卷七，《学校》。

[164][165] 《上海县续志》卷九，《学校上》。

[166] 《凌豊叔哀辞》，《苍莨初集》卷十六。

[167] 参阅刘琪、朱汉民：《湘水校经堂述评》，载《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》第一辑，湖南人民出版社 1986 年版，页 28。

[168] 《湘英文挹》卷三，光绪五年湖南书院刻本。

[169] 朱其懿：《通禀到任后察看大概情形条陈应办七事》，转引自《书院研究》，湖南大学出版社 1988 年版，页 166。

[170] 参阅刘淇、朱汉民：《湘水校经堂述评》，载《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》第一辑，湖南人民出版社 1986 年版。

[171] 《湘英文牍》卷一,《例言》。

[172] 《湘乡东山精舍事宜禀》,载甘韩编:《皇朝经世文新增时洋务续编》卷十九。

[173][174] 光绪二十三年六月二十一日《湘学新报》第四册。

[175] 唐才常:《浏阳兴算记》,载《浏阳二杰遗文》卷二,页 26—28。

[176] 《校经堂二集》卷首。

[177] 《湘英文牍》卷三。

[178] 《湘乡东山精舍章程》,载甘韩编:《皇朝经世文新增时洋务续编》卷十九。

[179][180] 转见《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》第一辑,湖南人民出版社 1986 年版。页 30。

[181] 支伟成:《清代朴学大师列传》(上册),页 259。

第8章

地域文化的冲突：时务学堂与区际学人之争

第一节　理论阐释角度的转变

晚清的湖南地界，曾经发生过一起驱逐所谓异己文人的事件，一批担任长沙时务学堂教习的岭南学人如梁启超、韩文举等，似乎一夜之间成为湘人攻讦驱逐的对象。当诠释这段历史公案时，历史学家又几乎异口同辞地一致认定，湘粤人士争执的结果已经使时务学堂无可置疑地变为新党旧党、维新守旧之争的一种象征符号。人们似乎以为，湘人视“民权”“平等”如仇雠，是导致湘粤决裂、粤人被逐的唯一原因；围绕时务学堂内外爆发的日渐激越的攻驳辩难，更被舆论定型为一种无可争议的政治事件；这次政治事件亦是在中西政治观念的冲突抉择中，在民权与独裁，平等与专制等政治概念的争鸣声中构成其主旋律的。

视时务学堂之争为一次政治事件，无疑是一种很有见地的解释角度。不过，我们似乎仍需要进一步说明，作为政治事件

冲突的双方，到底凭恃了哪些文化层面上的传统作为争锋的内在思想资源，也需回答这类资源如何与其政治意识建立起有效的联系等等诸多问题。

在进入正题讨论之前，有必要先叙述一段发生在湘粤两个名人之间的逸闻故事。晚清湖南经学大儒王闿运的学生杨度，有一次拟拜访其师，泛舟泊于长沙城外，当听说维新巨子粤人梁启超在长沙城内小东街刘文恪公旧邸主讲时务学堂时，杨度“正欲闻康氏之学，乃往访之，与论春秋”，[1]不料交谈伊始，火药味就甚浓，以致双方之间爆发了一场激烈的口舌大战，按杨度描述的情景是，两人愈争愈烈，声调越来越高，“论辩甚多，词气壮厲”。[2]杨度直到“昏暮方去”。[3]临走还甩下一句对梁氏甚为不恭的评论：“其人年少才美，乃以《春秋》骗钱，可惜，可惜。”[4]据《杨度日记》所载，论辩之初，一言及经学大义，杨度首先即对梁氏不言王闿运之经学而深感不满，故而大发感慨，认定其别有所图：“其学盖私受廖平而不曰王门者，欲为立名地耳。”[5]当得知学堂章程使“学生各受《孟子》，继读《春秋》以合公法时”，杨度更是惊呼，“以此为学是欲张其门面以骗馆地耳。”[6]于是湘粤文人之间发生的这一件小小的学术公案，使梁启超以一面之缘就在湘人杨度的心目中充当了一回“学术骗子”的角色。数年之后，身处东瀛的杨度曾撰诗给梁启超回忆当时情境：“曩余初邂逅，讲学微相忤，希圣虽一途，称师乃殊趣”，[7]并断言“大道无异同，纷争实俱误”，[8]最终算是和梁启超讲和了。梁启超自然也摆出了谦和宽容的姿态予以回应：“呜呼！……风尘混混中获此良友，吾一日摩挲十二回，不自觉其情三移也”。[9]似乎已淡忘了被攻击“以才气骗钱”之往事。

描述这段文人相争故事的目的，当然不仅仅是为了猎奇一段历史趣闻。我们关注的焦点集中于两人争论的内容中包含有多少层面的意义，以及双方歧义之处会以什么样的方式表现出来。《杨度日记》中曾有一段话复述梁启超的观点，这里不妨照录如下："孔门之学，后衍为孟子、荀卿两派，荀传小康，孟子传大同，汉代经师，不问为今古文，皆出荀卿（汪中说）。二千年间，宗派屡变，壹皆盘旋荀学肘下。孟学绝，而孔学亦衰。于是专以绌荀申孟为标帜，引孟子中诛责'民贼''独夫''善战服上刑''授田制产'诸文，谓为大同精意所寄。"[10]杨度在这段叙述后面加了几句自己的评论："其论孟子皆言太平之世，春秋见世以前无所用之，是乃康氏以《周礼》为伪书，则文武之迹，仅有子舆一二语可据，故曰《春秋》以治乱世，《孟子》以致太平，余谓孟子生当乱世而无拨乱之用，天下无日不有兵争，而曰五亩之宅云云，乌足及之于正乎。"[11]这两段话中的观点无疑是针锋相对的，按双方字面上的意思解释，梁启超主要想利用《孟子》中的"心性"观念搞思想启蒙运动，重点落实在讲学办报等层面的活动上，杨度则从湖湘学派和"帝王之学"的功利观念出发，认为《孟子》一书一点也没有拨乱的作用，只是乌托邦的空谈。比如说《孟子》认为人性本善，见到一小孩落入井中，一般人就会动恻隐之心；杨度说那是后天习成的善心，并非他的本性，如果一个小孩见到另一个小孩掉进井里，未必有这种反应："况孔氏谓性近习远，孟氏则曰性善，孺子入井，见者恻隐，习也，非性也。孺子乍见孺子，必无此矣。"杨度的最终结论自然是："故《孟子》一书，宋儒所宗，一语可以拨倒，又不足以挟持也"。[12]

如果从政治的观点解释杨、梁二人的争论，以上的描述似

乎已经足够了，因为根据以往研究者的诠释框架，在时务学堂新旧两派的争锋中，杨度很易作为梁启超的对立面而被划归“守旧派”的营垒之中，而成为“政治冲突说”的绝好注解。勿庸置疑，这是一个最为普遍，也最易为人所洞见的取向。然而，只要进一步仔细分疏以上几段话中蕴藏的意义，就不难发现，至少还有两个层面的潜在内蕴需要加以仔细诠释：第一，杨度在引述梁启超《孟子》理论的微言大义时，已经揭示了其利用“民贼”“独夫”“善战服上刑”“授田制产”诸义以为政治工具的意向，却没有从同一角度予以相应的反驳；第二，杨氏回应春秋之义，带有相当明显的地域性色彩，如以“帝王之学”喻“拨乱之术”；以孟子之论喻“太平之理”，均是湘学的观点。

由此可以明晰，以维新与守旧之争的政治冲突为唯一线索框限时务学堂之争的取向，从文化分析的意义上看有可能恰恰是中了“文化普遍主义”（cultural universalism）的圈套。“文化普遍主义”认为，西方经过工业革命之后所蕴育而生的诸如人类尊严、民主、社会平等和公正等观念具有方法论的普遍意义，甚至伴随着西化浪潮的不断扩展而构成了一种跨文化原则。而中国知识群体在回应西方冲击时，似乎亦必然以这种共通的普遍抽象原则为参照，进行近乎整齐划一的机械反应。但是如果我们稍微仔细分析一下时务学堂之争的基本材料，如札记批语各种问答体文字等时就会奇怪地发现，湘粤交锋中“新党”一派实际上远未达到“文化普遍主义”所企望的，以西方价值原则衡量中国传统的高度。因为梁启超等岭南学人构筑自身理论框架的思想资源，恰恰仍是中国文化结构之内的传统产物，而绝少舶来品，如对“民主”的理解多限于孟子的君民关系论等

等；而叶德辉等湘人攻驳岭南人的深层思想对象，仍限于一种相当抽象的传统氛围，如对“民权”概念的攻击并非主要指其“西方化”的性质，而指的是古典传统意义上固有的“平等”“平权”观念。而这些古典的观念亦是与传统意义上的中国文化观（如孟子的理论）联系在一起的。从这个意义而言，时务学堂之争勿宁是一场奇特的“内部”文化事件，而并非单纯从中西对抗角度理解的“政治事件”，冲突双方在相当大的程度上依赖的均是同一思想资源的不同方面，如果仅从政治角度理解，它亦是从“同质文化”冲突与抉择中来闪现其政治内涵的光芒的。正如美国历史学家墨子刻（Thomas A. Metzger）所言：“中国人的头脑不是一块可以随意接受外部知识的白板。”“没人会否认随着关于民族主义、政治参与、科学、技术和经济发展等西方观念的涌入，中国在很大程度上摆脱了过去。但我们必须追问，导致上述转变的冲动，在何种程度上自相矛盾地依赖于固有的思想资源？其间又有何种文化模式一直未遭破坏而得以存续下来？”[13]

的确，从时务学堂之争的文化涵义角度分析，即使当时最激进的岭南知识分子如康有为、梁启超等人的思想，亦不是“冲击——回应模式”下的一种机械的“白板式”结构，而是有其固有的文化传统意义上的特征的，“所以‘中国回应’这个词最多只是一个代表错综复杂的历史情境的简化符号而已”。[14]

从总体来看，时务学堂之争大致体现出两个层次的涵义：一个层次是，作为“新党”与“旧党”界定的双方，对“西方冲击”所作出的不同的外在回应方式，包括政治、经济和文化诸方面，这两种回应方式如果平行发展而不是交叉攻辩，或者分

别处于不同的地域境况下，往往会和平相处而并无冲突，而且常常各有道理，如“旧党”对西方物质器技层面的吸收，“新党”在制度方面的观念更新，这种情况反映在粤人入湘的初期；第二个层次是，湖湘与岭南知识群体在政治观念的涵义上被冠以“新旧”两党名目之前，是各自代表不同地域的儒学流派的。他们在各自作出对西方的回应时，亦是以不同的儒学话语资源做出反映的，所以当他们发生矛盾和冲突时，首先就会表现在对儒学话语表述的不同理解上。最终我们会发现，对不同地域儒学内涵的理解差异，是导致“新旧”派别界定的一个原初起始的因素，也是一种深刻的内部文化选择的反映。这是因为，原生态儒学经宋明的地域分布过程渗透到中国边远地区和基层社会之后，并非如官学化儒学对象化于王权本身那样，以单一的整体形式发生教化作用，而是根据各个地域的地理状况、民性风俗、社会经济结构和人格气质的差异性等等为依据，潜移默化地构成了不同风格的儒学流派，这些流派不断地在地域之间发生冲撞与融合，也使地域儒学的载体——各地域的知识分子之间不断地发生融合重组，并通过进一步的驳难切磋加深流派之间的界限深度。自从儒分为八，并以关学、濂学、闽学、洛学等为区域性标志以后，学派之间的攻伐驳议、切磋问难就始终没有停止过，一直到近代仍连绵不绝。自从东林儒学以“风雨如晦，鸡鸣不已”的抗节厉志精神使学派的分合带有政治色彩后，明末清初，学术界出于攻讦王学清谈误国之病而群趋于朴学治经之途，这种地域间儒学派别的攻驳辩难从进化论的角度评价当然有进步与落后、激进与保守之分，并蕴有相当浓厚的道德评价色彩。如人们长期以来对东林党人“气节”的向往，以及对朱熹“天理人欲”之分的憎恨，这种历史性评价必然也

构成近代知识群体评价的一种无形的既定尺度。但是我们仍可注意到，这种对不同知识群体的评价取向均建立在同一文化系统——即中国文化系统中不同儒学内涵所构筑的不同文化心态基础之上。在近代对西方大潮做出反映的过程中，种种文化心态的回应方式和内容竟会是那样的不同，这种不同作为关键因素又常常为以往研究者所忽略。

时务学堂之争作为近代文化冲突的缩影，颇能反映出这种不同心态下知识群体的思维轨迹。从分布格局而言，时务学堂内外的学人大致分为三大群体，①岭南学人群体；②湖湘本色学人群体；③湖湘新派学人群体。在岭南人梁启超等入湘之前，湖湘学派基本上是奉持一种传统的践履实学原则，比较强调以所学印证于实际政事，而避忌空谈，"讲学"的色彩颇淡，而带有事功的特色。粤人入湘后，由于在时务学堂内进行教学改革，以孟子论大同，强化了"讲学"的色彩，其"理想主义"的特色冲淡了湖湘学人的"事功"风格，致使湖湘学人集团发生分裂，一部分人如皮锡瑞、谭嗣同、唐才常等人大力鼓吹"讲学"，认为"今人忽闻讲学必以为怪，不知百年以前讲学通行，并非惊世骇俗之事"。[15]另一些仍奉持湖湘传统之学的士人则以"清谈误国"攻击"讲学"之非。"讲学"从近代意义上说由岭南的一种"区域现象"演化为一种清末"总体现象"，与这种湘粤地域知识群体的互动有一定关系。同时，历史学家以"新旧"之名界定湘粤知识群体亦与这种"理想主义"与"事功主义"的互动冲突有密切关系。其实，不同地域知识群体风格的差异性在世界范围内带有普遍意义，例如英法知识分子群体人格的差异同样体现在"理想"与"事功"的不同心态上，法国激进的文人学者崇尚浪漫理想而轻视枯燥繁难的事功精神；他

们偏重于激情和愿望，相对地不注重理智，他们推崇价值理性而贬抑工具理性。与此相反，英国人所欣赏的则是事功精神、理智或工具理性，愿意从琐屑、平凡和枯燥乏味的具体现实工作中建功立业。[16]湘粤知识阶层的差异尽管不能完全等同于英法知识分子，但是其中所包含的文化心态和精神取向方面却有惊人的相似点。当然，湘粤冲突与时务学堂之争中反映出的不同地域知识群体心态与精神结构的差异性，不能视为理解近代变革进程的**唯一因素**，也不能涵括“新”与“旧”意义上的所有内容，然而，它却是理解近代知识群体矛盾冲突的**关键要素，因为时务学堂之争的政治意义只有通过这个文化中介才能得到更深一层的解释**。

第二节　从三大学规比较看时务学堂之争

时务学堂的设立在湖湘传统士人看来是“湘学始衰，粤人来教”的不幸产物；在岭南学人和湖湘新派之人的眼里则是湘粤联手，共建大业的盛事。正如梁启超所言：“今日救中国，下手工夫在通湘粤为一气，欲通湘粤为一气，在以湘之才，用粤之财”。[17]所以梁启超准备“即拟举此一二年之日力心力专用于此间，则欲多成就些人才出来”。[18]谭嗣同更说过：“近年两省士夫互相倾慕，结纳情亲，迥非泛泛……几有平五岭而一逵之心，混两派而并流之势。”[19]在谭嗣同的视野里，湘人怀德慕思于粤人。“岭学”风靡于湘地已成为一股流行趋势，而以梁启超、韩文举、叶觉迈三位岭南教习构成的主体结构，也使时务学堂的教学氛围完全笼罩在了粤人的控制之下。梁启超在最初择定教

习的时候，为了使“岭学”势力能够深入地渗透进湖南，专门聘请粤人执教，正如他自己表白的，“分教习必由自行聘定乃易臂使，超所见广雅书院、两湖书院，其分教与总教皆不相能，可为殷鉴，故超初时欲在湘请分教以便讲授，顷深思之似未为可已，拟偕分教韩君孔广（名文举），叶君湘南（名觉迈）同来矣”。[20]梁启超因事赴沪后，仍加聘康有为弟子，广东归善县人欧榘甲为中文分教习。梁启超在回答时务学堂学生陈为镛提问时也说过：“然今日欲多立学堂亦无教习之才，中国士大夫能兼通中西深明教旨者有几人乎，然则请寻常学究以为教习，虽有学堂极多，能有益乎？”[21]言外之意是宁愿精选岭南教习也不愿使“湘学”在学堂中形成主导气候。只要稍微翻阅一下三卷本的《湖南时务学堂遗编》就会发现，全部湖南学生的札记批语均是由梁、韩、叶三人作出的，从思想的传承路径来看，梁、韩、叶三人均是康有为的弟子，承继的是“岭学”一脉，而“岭学”与“湘学”素来歧义很深，有“浪漫”与“事功”风格之分，岭南学人却能在大儒叠出的湘地占据重心地位，是颇耐人寻味的。

这就说明，梁启超等人必须在“岭学”与“湘学”之间找到使湘人新旧两派均能接受的共通点，方能在湖南士林中获取一席之地。这可以从梁启超对《时务学堂学约》的斟酌裁定中洞悉其个中隐情。《时务学堂学约》实际上就是从“湘学”与“岭学”的变通损益中获得其生存权的。为了更准确地把握时务学堂的思想源流和走向，兹择取最能代表“岭学”特征的《长兴学记》（即万木草堂学规）和最能代表“湘学”风格的李文炤《岳麓书院学规》与《时务学堂学约》列表比较如下：

岳麓书院学规	万木草堂学规(《长兴学记》)	时务学堂学约
1.既以读书为业,则当惟日不足,以竟分寸之阴。 2."朋友攸摄,摄以威仪"。倘或同群之中,谑浪笑傲,甚至拍肩执袂,以为投契,一言不合,怒气相加,有蹈此弊者,亦不敢留。 3.务宜各顶冠束带,端坐辩难。 4.每月各作三会。 5.宜将朱子《集注》逐字玩味,次则性理为宗。 6.今之举业,各有专经,固难兼习,然亦当博洽而旁通之。 7.学者欲通世务,必须看史。 8."知之非艰,行之惟艰"故学问思辨,必以力行为归也。	1.志于道:①格物;②厉节;(陈白沙曰:"名节者,道之藩篱"。顾泾阳曰:"学者宜从狂狷起脚,从中行歇脚",后汉晚明之儒,皆以气节自厉,深可慕尚。)③辨惑;(外内清肃,于是冰雪聪明矣。)④慎独;(此子思独传之心法。) 2.变化气质:一曰主静出倪;二曰养心不动;三曰变化气质,四曰检摄威仪。 3.依于仁:一曰敦行孝悌;二曰崇尚任恤;三曰广宣教惠;四曰同体饥溺。 4.游于艺。一曰义理之学;二曰经世之学;三曰考据之学;四曰词章之学。	1.立志 2.养气 3.治身 4.读书 5.穷理 6.学文 7.乐群 8.摄生 9.经世 10.行教

注:《岳麓书院学规》全文见杨慎初等著:《岳麓书院史略》第150—151页。《长兴学记》见中华书局1988版。《康有为学术著作选》;《时务学堂学约》,见《湖南时务学堂遗集》卷首。由于篇幅所限,三大学规均摘其主要内容;原文请参阅所引书。又有杨锡绂《岳麓书院学规》四条:包括"一、立志;二、求仁;三、变化气质;四、正文体",原文见《岳麓书院史略》,第154—155页,可与《时务学堂学约》比较。

从上表分析，岳麓学规的基本内容强调以外在的“礼”的规范来规约身心的空间，比较注重形式上的“身心协调”，其途径主要是通过正冠端坐、摄以威仪，以读书力行为阶梯，基本上是由外统内的模式；从万木草堂学规观察，其主要强调之点在于慎独与厉节，途径是主静出倪，养心不动，变化气质等内在修炼的程序功夫，基本上是由内摄外的路子。万木学规中虽也有“检摄威仪”与“游于艺”的内容，但显然不具备核心位置。《时务学堂学约》中“立志”一条参考了岳麓书院的一些传统学规，岳麓书院清初学规中即载有“立志”条（见杨锡绂《岳麓书院学规》第一条），又《岳麓书院续志·书院条规》载顺治“卧碑”中有“生员立志”条，可见湖南书院“学规”以“立志”为先似已成传统。而学规中“立志”之义又源于朱熹，朱熹曾言，“惟有志不立，直是无著力处”。[22]《时务学堂学约》的大部分条目从表面上看，除了最后一条“行教”带有“岭学”色彩外，大多数与“湘学”有交叉融合的迹象，至少是与“湘学”的规条十分相近。如“读书”“穷理”“学文”“经世”“治身”等条。梁启超在入湘之前，也已经考虑到了时务学堂必须符合湘地的传统特点，“意欲兼学堂书院二者之长。”[23]在制定《时务学堂学约》时，曾在“养气”一条中加入推崇湘人曾国藩的事例，“曾文正在戎马之间读书谭学如平时用，能百折不回卒定大难，大儒之学固异于流俗哉！”[24]以示对湘省儒生的景仰。由此我们可以初步得出结论，岭南学人梁启超等人之所以在湖南站稳了脚跟，其最初所凭借的思想资源从表面上看恰恰是“湘学”中的核心精华，这就是为什么梁启超在拟定学堂章程及功课内容后“送交各官各绅，互为传观，群以为可行”[25]了。

《时务学堂学约》中透露出来的“湘学”气息，如果真能借

岭南梁启超等三人之手推广弥漫于湖湘一地，那么其后湘粤两地知识群体之间的攻讦反目就几乎没有发生的机缘与可能，这段近代史上占有醒目地位的爆炸式的冲突就失去了存在的历史依据。故而在湘粤表面融合妥协的汇流中，必定潜藏有不妥协的机锋与矛盾。关键问题在于，这种冲突的出现是建立于“维新”与“守旧”界定的现象描述之上，从而作为单纯的“政治观念”冲突漂浮于“冲击—回应”的对抗格局内，还是植根于一种地域儒学之间的强烈排斥感？透过《学约》条目仔细分疏一下其中的内容，一个大可预料的结果就会凸显出来，即《学约》中“湘学”外表之下的“岭学”本质如潜流底水涌动于各个条目之下，兹举“乐群”一条来看，《学约》云：“曾子曰：君子以文会友，以友辅仁，直谅多闻，善相观过，相规友朋之益，视师长有加焉。他日合天下而讲之，是为大群，今日合一堂而讲之，是谓小群。”[26]岭南陈白沙去世之后，弟子湛若水遍建白沙之祠以祭之；“讲学”之风即由此起并波及全国。群聚讲学成为晚明“厉节抗志”与“空谈误国”的双重标志，更是“湘学”士子多年攻击的对象之一，故王先谦有言：“天下之大患曰‘群’，夫子言：‘君子群而不党’，明非君子而群必有党而为祸烈也。又言‘群居终日，言不及义’，明终日为群，弊必至是，而不义之言，其害不可胜穷也。是故群者，学之蠹也。且夫今古之人心处常不静之势，三代邈矣。”[27]由此看来，“群”的概念就被赋予了在**特定历史时空之内的特殊涵义**，在岭南学人看来，“乐群”是启发早已逝去的晚明气节的流风余韵，以为变革之需，其意义有正面效应，而一部分湘学士子则视“群”为空谈废学之源，认定其有巨大的负面效应，故如果从文化选择的角度而言，是无法作出谁优谁劣的道德评判的。因为“群”作为一种

知识群体行为组合的方式，无论其所谓“正面”或“负面”的效应都曾有其存在的历史合理性，又均有可能相互转化。“群聚讲谈”在晚明有伸发知识分子思想自由的一面，又有鄙视践履力行，游谈无根的一面；思想自由以游历清淡的形式反映出来，讲学游历作为一种方式又自然地排除了践履务实的风格。但两者都不能简单地为“亡国”还是“兴国”等问题承担历史责任。皮锡瑞曾说过：“自孔子孟子即聚徒讲学，岂有讲学致乱之事。人谓宋明诸儒讲学无救于宋明之亡，试问当时诸儒即不讲学，宋明岂有不亡之理”。[28]也就是说，“群”的概念在近代知识分子的头脑中构成了一个奇特的历史魔方，在面对这个魔方时关键在于选择什么样的角度和方面，而不在于评判角度和方面选取的优劣，由此“政治问题”就转化为一个“文化选择问题”了。《学约》中其他条目所反映的“岭学”倾向亦有此类问题，如梁启超以“游历讲论二者为经世之筦纶。”[29]即与“湘学”中务实践履的态度相去甚远，又如梁启超主张一种“读书速成论”，认为只要“循其次第之序以治经，一月可通《春秋》，半载可通《礼学》，度天下便易之事，无有过此者矣。学者亦何惜此一月半载之功，而不从事乎？即以应试获科而论，一月半载之功，已可以《春秋》、《三礼》专门之学试于有司，亦是大快事也”。[30]这与“湘学”“日讲经书三起，日看《纲目》数页”[31]的渐进方式有很大区别，同样反映出地域之间知识群体不同的传承风格。

由此我们不禁要问，《时务学堂学约》中到底折射出了哪些“湘学”与“岭学”的根本差异呢？《时务学堂学约》十章的制订，参阅融合了岳麓、万木学规的内涵，无疑可以看作是“湘学”与“岭学”的交汇产物。从《学约》中的湘学因素来看，学堂的设立，是“岭学”向“湘学”妥协的结果；从《学约》中

暗涵的岭学精神来看，它亦是时务学堂曲终人散的文化根源。实际上，时务学堂从被容于湘人到岭南教习浪迹而走，正包含着“湘粤”之学从相互涵摄吸纳到最终分解离析的过程，这一点从时务学堂借以为背景的两大学规比较中可以体会出来。

岳麓书院和万木草堂作为时务学堂折衷获取话语资源的两大知识背景，与学规中反映出的思想倾向截然有别。岳麓书院奉行的是传统程朱学派理论，注重从诚敬端肃的身形修炼出发，达于践履力行之目的，是以身统心之法。万木学规则强调 以慎独养心为基本路径，达于精神的解脱，是以心摄身之术。照中国传统观点分析，孔子之道的穷理格物，并非依靠理智逻辑而来，而是依靠默识神通即内在的直观经验得来的，也可以说它是依靠德行的积累才可达到。孔子倡导的理论被有的学者称为“身心之术”，孔子理论虽强调身心两方面的修炼，但其理论中隐含着精微的心术。[32]这种“精微的心术”经宋明道教佛教的影响，被新儒家放大成为“心学”。按身心之术的划分，康有为在《长兴学记》中对儒学心术的阐发内容大大多于“身术”的成分，特别是“据于德”“依于仁”两条，即全为儒学“心术”的解说。康有为就曾明确说过：“观人以心术为先，学术次之，人品又次之”[33]。这是白沙之学的一种注解。即使最具“身术”特色的“习礼”一节，也是近乎于歌舞游戏，全无身心束缚之感，“朔月月半，行相揖之仪，以鼓为节；考钟磬、吹管、抚琴、案开元诗谱而歌诗，升歌《诗经》三篇，间歌国朝乐章三篇，笙入汉、魏诗三篇，散歌唐、宋诗，以管和之，礼毕投壶，论学而散。”[34]

万木讲学中空灵飘逸的风格，意味着个体心灵空间会随着治学论辩的过程而不断扩大。与此相比较，岳麓书院学规实际

上大多强调一种“身术”，通过“朋友攸摄，摄以威仪”、“顶冠束带，端坐辩难”的方式达于对心灵空间的控制，以免流于禅空之境，而使之有染于实学。如湖湘学派创始人张南轩曾云：“今日一念之差而不痛以自改，则明日此念重在矣。积而熟，时习之功消矣，不两立也；是以君子惧焉。萌于中则觉，觉则痛惩而绝之，如分桐叶然，不可复续，如此则过境自疏，时习之功始专。”[35]自新儒学萌生发展以来，特别是地域儒学构成不同的流派以后，书院的发展也逐渐被赋以不同的儒学流派特色，如岭学、闽学、浙宗等等。宋明以后许多流派拥有自己专门的书院，岳麓书院一直做为程朱学派的重镇而名盛于一时，故其教学法始终奉行着始自朱熹制订的严格的“身术”规则。朱熹于《童蒙须知》中曾云：“夫童蒙之学，始于衣服冠履，次及言语步趋，次及洒扫涓洁，次及读书写文字，及有杂细事宜，皆所当知。”[36]曾任岳麓书院山长的王文清在《学规》中同样规定：“气习各矫偏处，举止整齐严肃”，“服食宜从俭素，外事毫不相干”，“行坐必依齿序，痛戒讦短毁长”[37]等约束身形的规条，显示出恪守“身术”的特色。

时务学堂从文化传承的意义上看，完全是岳麓书院（代表“身术”）与万木草堂（代表“心术”）风格的妥协产物。《学约》中既有诸如“立志”、“治身”、“读书”、“穷理”等类似“湘学”身术观念的规条，又有“养气”、“摄生”、“乐群”等暗涵“岭学”心术旨趣的内容，这种文化歧义所引发的诸多思想矛盾，成为时务学堂爆发冲突的重要诱导因素。总体而观，《时务学堂学约》深层内涵基本上依据的是岭南自白沙学派以来注重心灵悟证的地域儒学传统。它之所以在当时得到湖湘士绅的首肯，是因为其中所包含的“变化气质”的思想，仍以隐蔽的

形式潜藏于“穷理”、“经世”的言辞之下，而一旦《学约》中的思想以札记的形式被条分缕析地披露出来，结果当然会引起湘省学人的猛烈反击。湖湘学人及士绅后来订立的《湘省学约》七条中，较明显地带有厘正《时务学堂学约》中“变化气质”内容的倾向。如果我们仅仅从思想文化史自身的逻辑线索展开分析，《湘省学约》七条中之五条：“核名实”、“尊圣教”、“辟异端”、“务实学”、“端士习”都蕴含有恢复湖湘践履传统而贬斥岭学空疏之风的用意。在我看来，时务学堂之争应基本属于不同知识群体之间“浪漫”（岭南）与“事功”（湖湘）风格之间的争论，政治意义上的“保守”与“激进”之争也应从这一文化渊源的角度加以理解。西方18世纪末期曾出现过以卢梭为代表的自然主义运动。卢梭的攻击目标对准了风行一时的理智主义（intellectualism）和理性主义（rationlism），崇尚人生与自然，认为崇尚理智的理性主义无情地使人们屈从于制度或公式的枷锁。[38]卢梭重视心灵和意志情感的培养，反对以流俗的价值准则代替原始和永恒的自然价值准则的思想，颇接近于“白沙之学”的顿悟养心原则，也与万木草堂教学风格十分接近。[39]万木草堂时期的康有为正是利用陈白沙默观于心，得意忘言的教育模式来影响梁启超等弟子的思维方式的。陈白沙认为“盖以道之显晦，在人不在言。伏羲著述只数画，而画前又有易。六经而外散之诸子百家，皆剩言而已矣。又谓此理之妙不可言，吾或有得焉。心得而存之，口不可得而言之，比试言之，则已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。”[40]

陈白沙在教授弟子时，除静坐养心之外，往往从领略大自然的怡情野趣中寻求超脱的“把柄机缘”，这里面仍有禅宗影响

的明显痕迹。嘉鱼人李世卿三访白沙，“当是时，师弟子相与登高望远，追逐云月，赋词饮酒以为欢。至于何物而为道，何物而为学，其师不言，曰：吾以待世卿之自得也。弟子亦不问，曰：吾亦待吾自得也。而白沙亦尝言曰：吾与世卿朝夕无所不言，所未言者，此心通塞往来之机，生生化化之妙，非见闻之所及者，将以待世卿深思而自得之，非敢有爱于言也。”[41]这种心术自证之法，不带有任何强迫授学的意味。

康有为与万木草堂诸弟子也经常陶醉于大自然的生生流变之中，以体味书外之趣，堂外之情，而不使自身局囿于书斋内的典册籍文之中。《梁启超年谱长编》记载了当年万木草堂课余游历的情景：“每月夜，吾侪则从游焉，粤秀山之麓吾侪舞雩也，与先生相期或不相期。然而春秋佳日，三五之夕，学海堂、菊坡精舍、红棉草堂、镇海楼一带，其无万木草堂师弟踪迹者盖寡。每游率以论文始，既乃杂遝泛滥于宇宙万有，芒乎沕乎，不知所终极。先生在则拱默以听，不在则主客论难锋起，声往往振林木，或联臂高歌，惊树上栖鸦拍拍起。噫嘻！学于万木，盖无日不乐，而此乐最殊胜矣。……自长兴以后，而邝家祠，而府学宫，从游者岁增，动至数百千人。”[42]

这真可谓是一个颇为壮观的户外讲学场面，其规模和声势几不亚于湛若水、王阳明晚明讲学的盛况。万木草堂的讲学方式本质上颇符合于卢梭培养人性的理想。即不是强制和压迫手段使青年在社会上循规蹈矩，或盲目信仰某教派的教条，而是通过培养人的全部天性，以发展自然赋予他的一切才能，从而培养他那全面发展的，而且不受任何压制的个性。[43]对人性抱有较为乐观的看法，是万木教学法的精神与卢梭思想的暗合之处。

康有为在使岭南学风从“著书”恢复为“讲学”的过程中起着不可替代的作用。自从广、浙二宗力倡游历之风以后，户外讲学就成为心学的重要传宗方法。因为其课士授徒常寓道于不言体悟之中，所以其传道方式颇有些禅宗一棒一喝的神秘色彩，与湖湘强调经世践履、江浙强调著书考据的书院教学体系大有区别。梁启超在主持时务学堂时，虽囿于湖湘特定的地理环境，并没有采取与万木草堂一样的户外讲学方式，但同样在《论湖南应办之事》中提出过教学应“用一棒一喝之法”的主张，堂内治学气氛也比较宽松。据唐才质回忆：“诸生入堂，一面讲学，一面论政，意志非常兴奋。”“师生情谊融洽无间，诸生有事求教，可往教习室个别谈话，听取训诲；或数人集体会谈，亦无拘束。”[44]这种群聚讲学的方式并无多少类似岳麓检摄威仪的自我约束痕迹。

《时务学堂学约》中又专有“摄生”一节，专门揭示课余放松的意义：“故君子之于学也，藏焉修焉，息焉游焉。西人学堂咸有安息日，得其意矣。今用之起居饮食皆有定时，勿使过劳。体操之学，采习一二。”“摄生”一节的加入与传统湘学注重检肃身形的取向有重大区别。正如有的研究者所指出的：“在宋明理学中，不少精神修习多只具有形式的意义，即它并没有具体的道德规定，只表征意识或心灵的意向、状态的某种形式特征。”[45]由于康有为所奉白沙与阳明之学强调主体意识的自主性，试图脱离外在礼仪控制而日趋走向感性化。这就使程朱学派苦心构筑的“人心”与“道心”、“天理”与“人欲”之辨的道德对峙结构，在岭南学人的讲学修习中消融于无形，而单纯地呈现出一种心灵的意向自由。

与万木草堂的讲学风格相比，岳麓书院教学中所透露出来

的文化意蕴，颇类似于 18 世纪另一位重要的教育家康德的思想。康德认为人的真正价值不建筑在学识、风度、智慧或任何特殊的造诣基础上，而是完全建筑在合乎正义的意志上的。即建筑在诚心诚意，而不是随波逐流和虚心假意地服从道德规范的意志的基础上的。他认为教育的伟大目标和主要任务是培养每个人或每个有理性的人的天赋的合乎正义的意志，使它达到清楚的自我意识的境界。[46]康德与卢梭的区别在于，他并不主张人类完全回归卢梭所描绘的未经“虚伪文明”践踏的自然原始生活。康德力主以理性清洗全部利己的意图，克服一己之私欲，克服一切非理性冲动而来的动机。在理性的主宰下，人们可以无私无畏地担当起自己的道德责任。[47]

这颇类似于朱学的“身术”，因为朱子学中也有以“诚敬”等道德范畴约束感性世界的倾向。如朱熹说过：“把心不定，喜怒忧惧四者皆足以动心。”“盖心便能把捉自家，自家却如何把捉得他，惟有以义理涵养尔。”又曰：“学者若得胸中义理明，从此去量度事物，自然泛应曲当。”[48]朱熹以“敬”字为去私集义的修炼方法，表面上颇似康德以自觉的理性培养自己服从于道德意志的过程，实际上其含义中却潜藏着无法相互沟通的歧义。且不说在“正义”概念的理解上东西方哲人之间存在着不可类比的差异；就是在观照人性的意义和位置方面，朱熹的思想也无法与康德的最终目标取得一致。康德认为：“要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。”[49]康德式教育也必然是“培养能坚持自己确认为合乎正义的事物的自由人”。[50]而湘学的“意志自律”显然并不包涵使人本身达于“自由”境界的目标原则。因为其附属于“身术”的一部分，仍只是作为道德实现的工具而

存在。

尽管有如此众多的差异,"湘学"的内容由于多少承继了朱学中"人欲"与"天理","人心"与"道心"的对峙格局,强调身术对心灵的控制作用,故而在对人性不信任的基础上与康德历史哲学有吻合之处。[51]出于对人性的不信任感,康德宁可把"理性观念"落实于实践层面上加以检验:"一切似乎都使我们归结到,要把这种理性观念绝对地仅仅限制在实践运用的条件之下。"[52]湖湘士人认为必须把道德理想与实践性的"身术"原则密切联系起来,而避免空泛的道德体悟。近代湖湘儒学大家曾国藩就往往把湘学规则落实到十分世俗的日用行为之间,而反对把"理"学变为空疏无用的哲人玄思:"若读书不能体贴到身上去,谓此三项(明德、新民、止至善)与我身了不相涉,则读书何用?虽使能文能诗,博雅自诩,亦只算得识字之牧猪奴耳!岂得谓之明理有用之人也乎?"[53]湖南人是不相信单凭"良知"的启悟,就能达到本应通过践履方能实现的任何目标的。这种中国式的"实践理性",构成了湘学与岭学的本质分野。梁启超曾就时务学堂学生邹代城所问:"窃以学者欲以免能言而不能行之弊,当如何?其所以有此弊者何?"[54]做批语云:"中国旧伦常以能言不能行责人,此最谬论。盖有立言之人,有行事之人,各有所长,不能相非。必欲以责一人之身,万无是理。"[55]梁启超言行相分不必统于一身的观点,颇有些替岭学辩护的味道,也可以看作是针对湘学力行践履风格有感而发的。

以上我们大致对时务学堂之争所拥有的文化背景进行了若干清理和分疏,然而某些概念之间的比较尚不能替代历史事实的比较和评价。近代历史的发展证明,时务学堂确实是中西冲击大潮下新旧思想交汇的产物,因为时务学堂课艺札记批语与

湖湘本土的一些学人著述中，已不时出现了“民权”、“平等”等西学范畴。然而他们在解释这些范畴观念时运用的恰恰是中国传统的观念和语汇。“新”“旧”双方共通的“基本语式”是同一文化结构内的产物，而非中西不同语境下的话语对峙。这样近于微妙的处境，使时务学堂之争的性质最终演变为同一文化系统中不同地域儒学流派的争论，而甚少后人冠以的中西冲突下新旧之争的传奇色彩。

第三节　湘粤冲突的地域儒学根源

时务学堂尽管最终成为湘粤知识群体激烈冲突的焦点，但其最初发起的动议，却几乎完全是湖湘地域官绅的思想产物，与岭南知识群体没有多少直接联系。时务学堂的筹措谋划始于1896年冬，当时王先谦与熊希龄、张祖同等人正拟筹款创办宝善成机器制造公司，蒋德均认为创设公司有纯粹谋利之嫌，“乃创为添设时务学堂之议”。[56]由此可知**时务学堂最初的动议创设是作为湖南实业事功发展的附属部分而出现的**。1897年1月，由王先谦领衔正式呈报湖南巡抚陈宝箴批准立案，故湘人评价，王先谦“提倡新学，树立先声，可谓难能，用心亦良苦矣。”[57]王先谦认为，当务之急是“以中学为根柢，兼采西学之长”，[58]并亲自参与筹划。皮锡瑞《师伏堂未刊日记》光绪二十三年九月初六曾记：“山长（王先谦）公度（黄遵宪）拟请梁卓如，不知肯来否。”说明聘请梁启超为中文总教习，王先谦亦参与其议。又据熊希龄记载：“查去年初立学堂，延聘梁卓如为教习，发端于公度观察，江建霞、邹沅帆及希龄与伯严皆赞成之，

继则张雨珊、王益吾师亦称美焉。”[59]1897年11月14日，梁启超抵湘，熊希龄记当时盛况云：“卓如初至之时，宾客盈门，款待优渥。学堂公宴，王益吾、张雨珊并谓须特加热闹，议于曾忠襄祠张宴唱戏，普请各绅陪之，其礼貌可谓周矣”。[60]梁启超与后来的主要论敌叶德辉之间也是频繁来往，互有应酬，熊希龄在一封信中记载：“梁卓如去年在湘，叶焕彬与之极洽，酒食往来，（龄）所亲睹，后又带领石陶钧、刘焕辰二人率往谒见，并谓石陶钧云，梁先生讲公羊，你无妨从而学之”。[61]叶德辉也曾自述云：“初晤卓兄，即告以醉六（即石陶钧）之可造就，并告醉六往见梁先生”。[62]可见，湘粤学人在时务学堂筹办之初相互关系还是相当融洽的，并没有构成重大冲突。那么，湘粤两地知识分子为什么会发展到相互冰炭不容，以至于到了梁启超等粤籍学人最后不得不离湘出走的地步呢？以往研究者主要依据梁启超在《湖南时务学堂遗编序》中的自述作为湘粤交恶的原始根据：“吾侪方醉心民权革命论，日夕以此相鼓吹，札记及批语中，盖屡宣其微言，湘中一二老宿，睹而大哗，群起掎之，新旧之哄起于湘而波动于京师。”[63]梁启超在《清代学术概论》第25节中有相类似的叙述：“启超至，以《公羊》《孟子》教，课以札记。学生仅四十人，而李炳寰、林圭、蔡锷称高才生焉。启超每日在讲堂四小时，夜则批答诸生札记，每条或至千言，往往彻夜不寐，所言皆当时一派之民权论。又多言清代故实，胪举失政，盛倡革命，其论学术则自荀卿以下汉、唐、宋、明、清学者，掊击无完肤。时学生皆住舍，不与外通，堂内空气日日激变，外间莫或知之。及年假，诸生归省，出札记示亲友，全湘大哗。”从梁启超自述的情况看，时务学堂的札记和课艺批从小圈子氛围的传递阅看，坐而论道，到曝光于湘绅耆儒的睽睽

众目之下，是新旧冲突的关键所在。那么，这些“札记”的内容何以会引起这样大的轰动效应，以致使湘粤两地学人从宴饮唱和、声气谐应到冰炭不容、怒目相向呢？以往论者基本上沿袭了梁启超的说法，认为是民权革命的内容触动了湘人的守旧神经，使湘省民心顿为一变，故有《湘绅公呈》及《湘省学约》等驳文约章的出现，并出现了攻驳所谓“康门谬种”的形形色色之论：“试问权即下移，国谁与治？民可自主，君亦何为？是率天下而乱也！”[64]从近代中国变迁的大势而论，梁启超的分析确实是鞭辟入里的，而且把维新与守旧的斗争视为湖湘与岭南知识分子冲突的主线，也是洞见本源的精辟之论。但是我们从《翼教丛编》的大量文章中注意到，有一部分文章则并非无理无据、肆意辱骂，而是条分缕析，步步反击，颇有些学理探讨的意味，而遍观时务学堂遗集中的所有札记批语，却并未出现“革命”一辞，岭南教习韩文举反而觉得“民权”问题的提出为时过早，所以当杨树达提出民权实施的想法时，韩文举的批语是：“所以必俟民智大兴，乃可言民权，今日而言民权，是取乱之道也”。[65]这就使我们想到，在这种维新与守旧、民权平等与纲常名教激烈交锋的表面格局下，是否还有一层思想文化背景在湘粤学人之间发生作用呢？是否在瞬息万变的政治风云中还有一种较为恒定长久的传统话语方式规范着知识群体的政治与思想行为，并使之引发政治冲突的结果呢？

概览《湖南时务学堂遗编》的整个结构，可以大致看出时务学堂札记基本上是以篇首梁启超的两篇著作《读春秋界说》和《读孟子界说》为核心的一个发散式结构。札记的内容大部分围绕着这两篇文章的宗旨大意展开辩难讨论；切磋的范围大体不超过阐发孟子所传大同之义，及《春秋》作为孔子改定制度以

教万世之书的现实意义。在《读春秋界说》中，梁启超视《春秋》为明义预言之书，认为春秋立三世之义，以明古往今来天地万物递变递进之理，为孔子范围万世之精意，“呜呼！使《春秋》而果为记事之史，为当时之记载也，则吾谓《春秋》直病狂之言可也。《春秋》者，所以治万世之天下也。凡天下万物之不能不变也，天理也；变而日进于善也，天理而加以人事者也。”[66]这基本上沿循的是康有为公羊三世及王鲁说的范围，因公羊说往往杂以谶纬之言，与湖湘务实经世的思想传统不相吻合，但尚构不成重大冲突，故湘人对三世说多采取避而不谈的态度。如《湘学新报》创刊号明确声称：“公羊改制之说未免过激，为本报所不取。”《翼教丛编》中也主要引江浙文人朱一新与康有为的来往信函以为驳论，如果从地域化儒学的角度评价，公羊说的神秘主义内涵，对江浙一域文人学术“专门化”的“求真”传统构成了比对湖湘文人更为严重的威胁。因为江浙学人治经“纯用科学精神”（梁启超语），比湖湘文人在治经上的变通务实（如王闿运）的传统更为严谨，这就是为什么后来作为革命派的经学家章太炎比湘省保守派更加不遗余力地攻击康有为理论的另一层缘故。

这里的关键问题在于，梁启超在《读孟子界说》中，把《春秋》王鲁之说建立在了孟子心性之学的基础之上，声称“《孟子》于春秋之中，其所传为大同之义”，这就使孔子改制所传之微言大义有了明确的主观心理依据，“据乱世之民性恶，升平世之民性有善有恶，亦可以为善可以为恶，太平世之民性善。荀子传其据乱世之方，宓子、漆雕子、世子传其升平世之言，孟子传其太平世之言”。认为：“性善性恶属内言，大同小康属外言”。这就把整个社会结构变迁的着眼点放在了“变化气

质”这个强调主观道德意志改造的儒学范畴之内了。孟子理论中常有一种浪漫主义的乐观信念，相信通过完善自我即能指向达到一个完美的理想境界。这从个体人格而言会最终导向类似于西方的自然人性论，从地域冲突角度而言，则恰恰对湖湘思维传统中强调以“心”探“势”，把主观构想落实于行为践履之中的务实经世之风构成了很大的威胁。因为“变化气质”之论发源于孟子，中经陆九渊、王阳明的弘扬，曾大盛于明末讲学禅悦之风中，而湖湘士人主要承继的是朱子“穷理格物”之学，强调心灵感悟之花要化为践履经世之果。明人把道德修炼贯穿于社会结构中而忽视行为实践，因此而造成的社稷覆亡之后果，曾在湘人的头脑中留下过惨痛的回忆。所以一旦洞悉了岭南学人的真实思想取向，就会不遗余力地加以驳难攻击。《翼教丛编》攻驳的最为频繁猛烈的也正是有关这方面的内容，这当然首先渊源于政治上维护纲常名教的考虑，但也多少映射出捍卫地域儒学传统的深层心理。

《时务学堂遗编》中的札记批语，基本围绕着孟子理论而展开分析，具有极其浓厚的理想主义色彩。岭南学人以《孟子》说大同，以孟子学说为心法，多少排斥了其他儒家学说的有效性。韩文举甚至认为，“异日传孔子大道于欧洲，当以孟子之心为心”。[67]因为“孟子有包罗万有气象，六通四辟迎刃而解。”[68]岭南学人认为当时社会所能体现出来的各种改革措施，如君民共主，国际公法的建构，富国强兵，传习儒教等均可归属于孟子理论的一体建构之下。而在变革的实施路径和方式上却提不出多少具体设想。岭南学人这种思幽怀古的空想风格对时务学堂的学生颇有影响。如陈其殷札记云：“天下事惟圣贤所见为能烛照万世，囊括五洲。人必具此大眼界，然后一言一行，皆可以

富国，可以强兵，可以保民，行之万世而无弊。春秋以后能以一人之口舌出将相功业之上者，其惟孟子乎？”[69]这与恪守湘学正统的士人缺乏庞大浪漫体系的建构，而专务力行于具体事物的作法自然颇异其趣。

岭南学人出于以孟子“仁政之道”救国济民的考虑，极力向学堂学生灌输弭兵观念，希冀以王道达于大同。如有的札记云：“孟子曰：我善为阵，我善为战，大罪也。是孟子之心欲息兵革之患，脱一卒于锋镝，拯生灵于水火也”。[70]韩文举批云：“美国、瑞士便是不言兵而国自强者，可知国之强否不系于兵矣。”[71]这与湖湘士人鼓吹的“金铁主义”原则可谓背道而驰。湘人刚刚经历了洋务自强运动的洗礼，故仍保留着从攻守战阵的强国之路出发角逐于世界民族之林的勃勃雄心。杨度就说过一段这样的话：“今世各国对于内则文明，对于外则皆野蛮；对于内惟理是言，对于外惟力是视。故自其国而言之，则文明之国也；自世界而言之，则野蛮之世界也。”[72]故而“当十九世纪之中期，世界之经济战争，未至如今时之烈。立国之最重不可缺者，仅一军事力而已。”[73]湘人仍认为无论是经济战还是军事战都不失为以弱变强的较佳途径。岭南学人考虑问题的基点大多置于超越现实的未来世界中，而非基于现世的事功考虑。而岭人“乌托邦情结”式的思维里，基本上已没有战争的位置。因为战争作为治理乱世的工具，在理想世界中本已不复存在。乌托邦大同之境的结局是“仁政王道”的圆融自足，而非攻杀劫掠的霸道之胜。

在岭南学人的感召下，一批时务学堂弟子也群趋于乌托邦之途。如年方15岁的学堂头班学生浏阳人郑宝坤，在《公法律例相为表里说》中写道：“向使以爱力讲求治理，则君与臣相爱

于朝，士相爱于庠，农相爱于野，工商相爱于肆。举通国之人各出其爱力以相爱，夫然后血脉贯通，筋络运动，以全国之爱力爱一国。斯一国之治，以数十国之爱力爱全球，斯全球治矣。……则文明大同之域，殆爱力为之起点也。"[74]不是通过战争角逐而是通过"爱力"的扩大，达到全球一统的大同世界，这不啻是岭南学人灌输的思维方法的变相表现形式。

在岭人看来，即使是处于治乱循环圈中的中国，达于治平之道的途径也不应是战争，而应是"仁心"的放大。这就使一些在湘人看来必须重视的御侮强国的具体中介步骤，在岭南学人的视界里仿佛消失了，而代之以一种浓缩的纯粹"心理过程"。富国强兵，保种保教，变法维新，似乎都系于"心理过程"的转换方式。由于岭南学人主要把维持和拓展仁心爱力作为达于理想社会的第一步，所以其"精神内核"的外化形式只能通过诸如讲学、办报、组织社团等手段反映出来。正如韩文举云："然吾人苟能以变易为己任，处处讲学，处处开会，或有望焉，不然坐以待毙耳"，[75]从康梁变寄托于光绪一念之发而功遂名就，到维新过程以上书、办报影响社会舆论；从洪秀全企望借助"假基督"的精神力量，到孙中山的空想社会主义蓝图，均可看出岭人"心灵转型"的影子。湖湘知识分子的攻击矛头也往往正是指向岭人心理变换方式的空泛无用上。攻击其放纵思想的驰骋，而不考虑是否有对象于客观世界的可能。

湘学士人相对而言是从更为严酷激烈的军事对抗中感受到西方扩张的压力的。湖湘大多数士人都受到朱子学极深的影响。大大压抑了心灵浪漫幻想的空间，却时刻对虚言论道之人保持着高度敏感的警觉。以致于岭南学人不得不利用时务学堂课士之机去极力拓宽湘人的幻想视野。如学堂弟子陈其殷在札记中

论到“合群”观念时说：“欲强中国，莫若合群；思欲合群，莫如整顿团练、保甲……此所谓群万众之心以为心，群天下之力以为力。疆场有事，草木皆兵，则伏莽虽多，不虞内变。……孟子之言，不诚万世法舆？”[76]在粤人教习看来，这种囿于现实的功利考虑，尚没有领会孟子以未来喻现世的真谛。故梁启超的批语是：“然此特就兵言之耳。泰西之群者，不徒兵也。孟子所言所友相助者，不徒兵也。盍推此意而更及他事乎？”[77]不言而喻，梁启超更关注于大同理想预设在现实中呈现出的状态，而湘人更关注如何寻求达于事功的手段和途径。

从时务学堂札记残卷及课艺批中分析，梁启超在后来的札记批语中不但承袭了《读孟子界说》中的公羊三世观点，而且在强调“变化气质”的心性之学方面有所发挥。兹举数例：《湖南时务学堂遗编》卷首载李炳寰问：“顷读既竭，心思继之，以不忍人政而仁覆天下之句，觉微言有所会，然则大同之道起点，于心之一字乎？”[78]梁启超的批语是：“不忍人之心为仁之起点，仁为大同之起点，仁字推到极满至于天地——大父母民吾胞物吾与，岂非大同之极效乎？”以仁者之心，使不忍人之政推行于天下，其基点仍落在自心的体悟与顿现上。这种“吾心即宇宙”的思维推演突出强调在不可分割的精神领域之外不存在难以企及的真实世界，所以梁启超习惯于从精神转移状态入手而非从以“心”探“物”的认识论上入手，去体证西方与中国之间的思想冲突而非物质形态的矛盾。以仁政为涵盖一切的出发点，目的是要证明，心灵的容量在任何情况下都具备超越现实的本能和作用。这种思想在湘人看来无法用一种实际的践履标准来衡量，而近乎于空疏无用，面壁谈玄。由于真知的获得主要通过体悟而非读书力行的途径，岭南学人的教学方式经常遭

到湘学士子的攻击，认为是“不读书而言学，末学新进闻其说者无不狂惑。”[79]“于是六经去其大半，而学不必一年而成。”这种评论倒是多少能揭示岭南学人的治学特征，湖湘士人除了讥刺岭南学人不读书而言学外，对其聚会讲学，游走论道也提出了尖锐的批评：“奚必尽一世之人相与奔走喘汗，摇唇鼓舌，院设高座之席，家持警众之铎，然后为一道德而同风俗邪？草野二三君子以振兴世道为己任，不思尽心实事，挽救阽危，而相煽以虚名，专意鼓动世俗，即使率土觉悟，太息呼号而无开济之道。譬犹举家醉卧，蘧然梦醒，束手相顾以视盗之入室，所谓固圉而保种者，果安在乎？”[80]

前面已经约略分析过，“讲学”一辞经过清初顾炎武等人的抨击责难，并把明朝覆亡归咎于“游谈无根”，已经成为一种“清谈误国”的代名词。实际上，“讲学”向来有其双刃剑般的多重意义。既有“抗节厉志”，激发感性人格的动员力量，亦有游走空论，啸聚于文坛的空疏之病。这里涉及一个用什么样的历史尺度来衡量的问题。我的看法是，政治评价无法完全代替文化的评价。“讲学”的被否定基本是顾炎武等清初学人用政治评价取代文化评价的结果。因为讲学的独特文化价值在于其解放心灵的巨大功用，而不在于其对实际政治操作过程影响之大小与否。这正如湖湘践履之学在政治实施过程中往往行之有效，却并不能解除其对心灵的压抑与禁锢作用；江浙考据派在学术上的巨大成就，亦不能弥补清代知识群体气节的相对削弱是同一个道理。历史的评价尺度由于常受政治的标向所左右，常常忽略某一现象的文化意义。这就是为什么“讲学”在列强环伺的境况下，被湖湘士人视为“空疏虚幻”的缘故。如果限于特定的历史时空内进行评价，“讲学”在政治变革的实施过程中，

确实不免言不及义的空泛之病。故王先谦等湖湘学人的攻击驳难就很难简单地以“守旧”的罪名一言以蔽之。把王先谦的言论和他已往推崇西学的行为言论联系起来看，[81]王先谦从支持推行新学的立场一变而为攻击新党的态度，除了维护纲常名教的政治原因之外，从湖湘之学传统的务实经世，践履图强的思想出发，对岭南学子沿袭白沙阳明之学的真谛，企图以讲学游历的宣传方式进行启蒙的作法大为不满，认为是重蹈明末清谈误国之途，恐怕是王先谦思想转变的一个重要内在原因。

中国近代知识群体对西方冲击所作出的反应往往是依据各个地域儒学传统所构成的不同思维与话语模式得以进行的。湖湘士人依靠地域儒学中的经世务实传统，很快单刀直入地以吸收坚船利炮器技之道的方式表现出来，却相对舍弃了对属于哲理层次的西学理论的探讨。而岭南思想家康有为、梁启超却是从批驳洋务群体（主要是湖南官吏）仅仅从器技之道入手而导致北洋水师失利的角度出发，来构筑自己的启蒙理论的。他们依据的是岭南源远流长的白沙学派和阳明心学“致良知”的传统，讲究一念之发，自心顿现地去启发民智，走上变革之途。相对注重理论构建与思想启蒙，而忽视如何使理论与构想化为践履层面的行为之果。

梁启超、韩文举、叶觉迈等粤地文人以岭学传统为依傍，以时务学堂为基地，倡言民权、高谈玄理，造成了所谓“湘学始衰，粤人来教”的局面。这种局面之所以会形成并引发了湘粤地域冲突的一个外在政治原因是，原先集中于京都政治轴心的维新派人物(多为各省布衣之士)分批进入特定的文化区域——湖南地域以后，这股外来的新鲜力量必然激活短暂地隐于幕后的深层地域文化的差异性因素，从而发生激烈的摩擦与碰撞。这

是因为当各地的公车士子云集京师政治轴心时，由于他们已暂时游离出特定的地域阶层，其地域文化背景必然因共同应举的考生身份而相对有所淡化削弱，于是就形成了1895年公车上书时广东举人康有为鼓动发起，再由湖南举人任锡纯、文俊铎等联名继而响应的局面。据《康南海自编年谱》载："即令卓如鼓动各省，并先鼓动粤中公车，上折拒和议，湖南人和之。于二十八日（光绪二十一年）粤楚同递，粤士八十余人，楚则全省矣。"[82]同时处于京师的维新派文人围绕"王权"为核心的政治举动由于政治目标比较明确，也很难诱发一种地域文化心理冲突。"王权"政治轴心所限定的特别心理氛围，使京城维新派短暂地联系在一起。而当岭南维新派群体开始向湖湘地域流动时，情况就发生了巨大的变化。首先，湖湘士绅集团以地域乡贤的面目出现，这类耆宿村儒具有浓厚的乡土文化背景，湖湘地理位置的特殊封闭性更强化了这种烟村乡儒的保守气质，正如张翼云所描述的："西人之野蛮我中国也，不自今日始也，而湖南之人今尚未闻其说者十之八九也；西人之谋分我中国也，亦不自今日始也；而湖南之人士今犹不解其意者亦十之八九也。"[83]如当时尚处于地方乡绅之地位的杨度就曾大发感叹："又论西洋各国倡为人人自主之权之说，夫人人有权则父不能使子，君不能使臣，至于人人无自主之权矣"。[84]杨度说这段话的时间是1897年，故颇能代表当时一般湖南乡绅的普遍观点，可见湖湘一地保守氛围的持久和浓重。

其次，梁启超变革理论的一个普遍出发点就是在于变化民众士绅的气质，以开启民智，达于政治变革的目的。"变化气质"的对象不但包括时务学堂的学生，而且还包括整个湖湘一地的乡绅士子。梁启超具体设想是通过变化地方绅儒的传统气

质，更新其知识结构，使之成为未来具有地方“议员”素质的变革中坚力量，所谓“欲通上下之情，则必当复古意、采西法、重乡权矣”。[85]这种“开绅智”的方式又主要是通过诸如南学会的讲学驳难，坐而论道得以完成的。问题在于，这种“坐而论道”无法以湖湘士人能接受的方式转化为某种践履形式以迅速地窥见其实际意义，“一棒一喝”的随机感应式思维取向与湘学中崇尚实用的功利型思维方式相冲突，由此构成了与政治矛盾交互作用的地域文化心理碰撞。以至于湘省士绅往往视岭南学人为“狂禅”余孽加以抨击。时务学堂与南学会的组织形式又在表面上确与明代讲学论道之风相近似，如例行的讲会、演说与学堂的问答辨难。康梁的本意也是想通过恢复讲学游历、抗志厉节的旧传统以达到思想变动的最终目标，这就难免会使湖湘学人视其为袖手空谈，无补于世。关于把岭学儒生与宋明讲学之儒相比附的言论，遍布于湘人来往书信言谈之中，诸如“清献之言曰：‘明之天下，不亡于寇盗，亡于学术，良知之学，酿成寇盗之祸’……愚谓‘明代亡于学术’，清献之言，未尽非也。……盖讲学聚徒，则趋附者流品混杂，而浮议繁兴，无论其宗旨若何，皆足以生事而阶乱。……尝以为有明三百年文章之士，用声华标榜相奔走，琐琐无足道。……夫中人之性，安于放而乐于诞，束书不观，而坐收道学之美名，此俗子所争趋，而有心世教者所大惧也”[86]。如果把王先谦的议论和章太炎的《变法箴言》中所攻驳之明末学风做一下比较，就会发现两者是有惊人的相似性的。为什么作为保守派的王先谦和作为反满革命派的章太炎在评价岭学士人的思想与行为模式方面有如此惊人的一致性呢？这只有从儒学地域分布对江浙与湖湘知识群体造成的影响中才能得到比较满意的解释。湖湘的经世务实与江

浙的学术“专门化”传统都排斥空谈心性，这是王、章思想一致的共通基础。同时，湖湘之学强调使“知”转换为践履之行；江浙之学强调“知”之“真”，但并不突出落实于“行”，这是两地知识分子思维与行为方式的重大区别所在，这一点在前几章已有所讨论，此不赘述。

湘粤冲突最终爆发的根本原因是由于梁启超等人力倡民权平等之论，触动了封建纲常名教的理论根基，从而引起了湘省保守势力的攻击。同时另一个因素也似应引起注意，即两个地域儒学传统中的差异因素以不可回避的形式发生碰撞，从而消解了其中一致因素所构建起来的暂时平衡。湖湘士人长期奉行程朱理学，曾国藩曾云：“凡人之生，皆得天地之理以成性，得天地之气以成形”。[87]又云：“吾之身与万物之生，其理本同一源，乃若其分，则纷然而殊矣，亲亲与民殊，仁民与物殊，乡邻与同室殊。亲有杀，贤有等，或相信蓰，或相什百，或相千万，如此其不济也”。[88]岳麓书院云集的大批湖湘人材中，也都奉程朱为其学统本源，程朱理学悬置“理”于心灵感性之上，比较强调传统等级秩序下的道德自律，亦有强烈的“心”“物”二分观念。岭南学人则宗奉白沙与阳明学派，康有为曾推崇陈白沙“为广东第一人，主静无欲，广东学术之正，人才之盛，皆出白沙”。[89]岭南学人推崇宋明之游历讲学传统，讲究抗节厉志：“宋广平曰：‘名节至重’；陈白沙曰：‘名节者，道之藩篱’；顾泾凡曰：‘学者宜从狂狷起脚，从中行歇脚’；后汉晚明之儒，皆以气节自厉，深可慕尚，劲挺有立，刚毅近仁，勇者强矫，务在任道，卑污柔懦，终难振起”。[90]梁启超曾言：“阳明所以反复说明心物合一之实相，不外欲使人体验物我一体之真理而实有诸也”。[91]主张把客观世界纳入到“心体”意识范畴内

加以体认，做到只体证那“物我一体”的实相，所以行事常常浪漫飘逸，有“纯任主观”的趋向。

所以时务学堂争论内容中常有以对方地域学派之祖为攻击对象的现象。叶德辉在攻辩中常有诸如“白沙乃以其空谈废经与彼教相合”，“白沙此语实滋王学之流弊，而开颜李之先河”[92]的语句，并常揭示康梁与陈白沙思想的传承关系，认为康梁“亦假阳明、白沙之说而行其奸者也。”[93]当然朱、王之说也有一致的地方，如在“立志”一事上，都以“诚”为立业基点，只不过推导方向不同，一向外（朱熹），一向内（王阳明），所以当梁启超撰《时务学堂学约》时在“立志”一节中屡屡述及朱熹之言，并称若无大志：“则虽束身寡过不过乡党自好之小儒，虽读书万卷只成碎义逃难之华士”，[94]不过在思维的总体趋向上，湘粤两地的差异应占主导地位。

同时我们应该看到，新儒家流派中的“心学”确有一种取消“行动”（主要指政治方面）而突出强调个体人格修养的倾向，这种人格修养不像两汉儒生直接依附于“事功”，而是单纯强调一种完满自足的过程，这就造成了一种历史效应。受“心学”熏陶的岭南知识群体在政治变革中常常热衷于构造完融自足的浪漫体系，并进行相应的论证，如康有为对“大同三世”的阶段性论证，梁启超对孟子理论未来作用之论证等等，都是撇开具体的政治行动去寻求精神愉悦的一种表现方式，这种表现方式在湖湘文人看来显得空疏玄渺、不切实际。故王先谦非议道：“窃谓中国学人大病在一空字，理学兴则舍程朱而趋陆王，以程朱务实也，汉学兴则诋汉而尊宋，以汉学苦人也；新学兴又斥西而守中，以西学尤繁重也，至如究心新学能人所难宜无病矣。**然日本维新从制造入，中国求新从讲论入，所务在名，所图在**

私，言满天下而无实以继之，则亦仍然一空，终古无济而已”。[95]这才是王先谦的真实思想！守旧与维新之争落实在地域知识群体中，往往表现为一种地域形态儒学所凝聚的不同思想与行为方式之争。当然，这种争议交锋最终会以“中西”、“新旧”的政治冲突方式表现出来。

如果我们把《翼教丛编》所载文章的大部分攻击点归纳一下就会发现，它们主要集中于以下四个方面：即公羊说、人性论、讲学之风与主静之学。公羊说前人论述颇多，此处不再论列。这里主要分析“人性论”与“主静之学”的差异。康有为在《长兴学记》中云：“夫性者，受天命之自然至顺者也，不独人有之，禽兽有之，草木亦有之，附子性热，大黄性凉是也；若名之曰人，性必不远，故孔子曰：‘性相近也’。夫相近，则平等之谓，故有性无学，则人与禽兽相等，同是视听运动，无人禽之别也。”[96]康有为已明显地赋予了人类主体的本性以自然的特征，并把它置于自然造化流动生成的种种动植物的生命之间，这就根本否定了在人类的自然本性之上尚有“道”、“理”范畴等外在束缚，这种观念明显吸取了王学的泯灭圣凡界限的思想。王阳明就曾说过：“故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人，犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处，可以无愧，故曰：‘人人皆可以为尧舜者’”。[97]但王阳明仍没有完全肯定人性是从自然中蕴育而出。实际上在王阳明之前，岭南思想家陈白沙就已经更为彻底地透露出了人性与禽兽同归于自然而无根本差别的论点，曾云：“人具七尺之躯，除了此心此理，便无可贵，浑是一包脓血，裹一大块骨头，饥能食，渴能饮，能著衣服，能行淫欲，贫贱而思富贵，富贵而贪权势，忿而争，忧而悲，穷则滥，乐则淫，凡百所为，一信血

气老死而后已矣，则命之曰，禽兽可也。”[98]湘绅叶德辉十分敏感地看出了陈白沙学说与康有为自然人性观的直接联系，在《长兴学记驳议》中特意全文摘引了这段话，并认为康有为人性平等之说即本于此。“按此说即此言之所本，作者无论何学皆从旁门入，盖其性然也”。[99]叶德辉讥刺陈白沙之学为旁门左道，更证明康有为人性论的提出已经使湘人觉察到了不同地域的学统分野对政治冲突的导引作用。由于人性蕴育于自然的说法会导向近代平等自由理论，故遭到叶德辉的猛烈抨击，“《论语》性相近也，习相远也，自来注疏家得诸家之书说之，累千万言而不能尽，惟中庸天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教数语为得孔氏真传，盖天命为性所以相近不能率性，则习而相远。”[100]叶德辉把天命视为人性相近的尺度，即人性是在天命的统一规范下方得以一致，而不可能逸出天命的约束而纯归于自然，这种看法仍是从程朱一系的理论中延伸出来的人性观，与白沙学派的人性本源于自然的观点是根本对立的。

其次分析“主静之学”。康有为在讲学中继承了陈白沙的主静学说：“学者即能慎独，则清虚中平，德性渐融，但苦强制力索之功，无优游泮奂之趣 。夫行道当用勉强，而入德宜阶自然。吕东莱曰：‘非全放下不能凑泊。’周子以主静立人极，陈白沙于静中养出端倪，故云得此把柄入手，则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。”[101]“从静中养出端倪”是陈白沙的一个最基本的哲学命题，主静的修炼程序结合禅宗神秘主义的感悟方式，成为岭南近代知识分子发动启蒙运动的最原始动力之一。叶德辉在反驳时也把这种主静学说直接与白沙之学相联系，并引白沙之言云：“白沙教人静中养出端倪，尝语人曰，人所以学者，欲闻道也，求之书籍而勿得，则求之吾心可也，诗文末习著述等

路一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于胸中，然后善可养，静可能也”，并加按语曰：“白沙此语实滋王学之流弊，而开颜李之先河，……而其旨则一言以蔽之曰：不读书而言学，末学新进，闻其说者无不狂惑。”[102]从事实来观察，康梁诸岭南学人确实借助于白沙阳明之学构造出了一个个在近现代思想史上闪耀着智慧光芒的完整体系，并以“心学”为启动力，奔走呼号，立学办报，在近代启蒙史上留下了光辉的一页。但从事功践履方面分析，康梁诸粤籍学人在政治上的实绩却远逊于湖湘士人，只有黄遵宪是个例外。岭南知识分子这种往往在主观的思想变革领域有所建树的现象，不能不与岭南长期形成的主静思维与行为方式有关系。故三十年代有学者比较湖南北京两地在十九世纪末的变法运动实绩时就已经指出：“戊戌维新运动在湖南成功，在北京失败；在湖南所以成功，因陈宝箴、黄公度等，都是政治家，治望才学，为旧派所钦重，凡所措施，有条不紊，成绩卓著者，反对者虽叫嚣咒骂，而事实俱在，不容抹杀。在北京所以失败，因康有为、梁任公等都是言论家，资望不足，口出大言，而无实际，轻举妄动，弱点毕呈。”[103]

湘粤学人所依据的地域儒学流派不同，在“心”、“物”等主客体关系上也存在着严重分歧。康有为在《长兴学记》中曾认为：“大学以格物为入门，郑说固谬，朱子亦不得其解”。其意是说，格物不能仅从外在事物着手，而应从内心的致知感悟出发，只要内心有所领会，自然就会胸有成竹，从而反对朱熹把“心”、“理”二分的理论。叶德辉对此大为不满，认为“白沙弟子湛若水论学书以慎独格物为一事，作者窃其乡人之余唾，嚣然特标为宗旨，又不思其析格物慎独为二。”[104]所谓“析格物慎独为二”是朱学的传统思维方法之核心，而湘学渊源主要来

源于朱子之学，这种方法使"心"与"外物"析分为二，往往由此而转向对外在物质器技之道的探求，构成了湖湘经世之学的思维取向，而慎独与格物的合二为一所构成的"心学"传统(这种传统受禅宗影响)使岭南文人常常关注于思想启蒙与新学的教化。针对于此，叶德辉以捍卫湘学的口吻对粤省知识群体大加挞伐，"作者平日惑于异教之书，持其乡曲之见，大旨本以尊陆王者尊白沙，而又矫同立异，出之为歧路，此实陈门之外道，抑亦粤学之蛊虫，徐梁（徐仁铸、梁启超）挟之，贼我湘士甚矣，人之不学也。"[105]从中可以看出，所谓"岭学"与"湘学"之争，恰恰反映出湘粤两地知识群体在湖湘一地特殊政治社会氛围中所引发的文化心理碰撞，这种碰撞是以各自的地域儒学形态为基础的。

与此同时，这种"湘粤交恶"的文化背景又是与政治层面上的维新与保守之争联系在一起的。政治冲突是地域文化冲突的本质表现，地域冲突是政治冲突的深层背景，在湘粤学人对待"讲学"的不同态度上可以清楚洞悉这种关系。康梁等人游走呼号，讲学论道的原初目标，并非是想复兴晚明空谈之颓风，而是通过一种心灵感悟的激发手段去振起士风，启发民智。所以康有为希图"与二三子翦除棘荆，变易陋习，昌言追孔子讲学之旧"。[106]但是这种基于政治变革目的而对讲学传统的复兴，当渗透到湖湘地域时，却遭到湖湘学人从两个层面上展开的驳难。一个层面是湘粤地域儒学之间的冲突。"讲学"与湖湘使心灵的悟证落实于践履治平行为的传统方式相抵触，故叶德辉称之为"空谈废经"。第二个层面是从地域儒学之争发展为政治上的公开性论争。因为岭南学人的讲学内容本身已经溢出了纯粹学术之外而带有强烈的启蒙色彩，所以叶德辉等诸乡绅由攻

“讲学”之弊，到攻“民权”之非，“讲学最为通儒所诟病，遍观宋人语录之书无一非言心言性，明人则无一非言良知，近日湘省偶一见之则无一非民权平等；一人倡之，百人和之，此顾亭林所以以讲学为切戒也”。[107]把“致良知”与民权平等的宣传相比拟，实际上已经涉及到了“地域文化”与“政治启蒙”两个既有关联又有区别的范畴，说明叶德辉等湘省绅儒已经感觉到了在明代“心学”棒喝顿悟的浪漫外表下，蕴藏着启动近代思想变革的契机。

我们还可以试着换一个思考角度探讨以上问题，岭南与湖湘地域的知识群体在面对西方冲击的境况下，是以传统儒学的不同层面来消解某种文化冲突造成的“困境意识”的。[108]岭南地域学人实际上始终以一种理想主义的乐观态度来处理中西的对峙关系，即认为“现实的苦难”会最终化解于浪漫的大同世界中。从洪秀全的“太平天国”到康梁的“公羊三世”，都表现出了强烈的未来取向。湖湘学人则恰恰相反，常常把忧思的氛围紧紧限制于现实世界之中，而强调思想的客观对象性。这种基于对生存状态认识的不同取向，常常就潜藏于各个地域的儒学模式里，一旦遇到外来刺激，就会形成相互排斥的格局，如岭南相对排斥考据学与朱子学，湖湘排斥阳明心学等。这种排斥格局会造成不同地域知识群体颇具特色的消除困境危机的心理状态。岭南士人一旦从危机中感受到变革的重要性，就容易把特定的变易境界设定在对未来世界的憧憬中，其困境感会逐步消失；因为思想与现实世界的紧张感会很快在圆融的浪漫大同世界中得到补偿。岭南学人构筑的呈阶梯性递进的“三世说”理论，就是这种困境心理的重要融解剂。

湖湘学人过于强调践履笃实的客观对象性，故处处直接感

受的威胁无法转型为乐观的浪漫自足心态，湖湘之学总是使浪漫心态消弥于务实力行的耕耘之中。当西方以利炮坚船撞入中国大门时，这种笃实心态只能以丝毫不能回避现实的困境意识，去接受中西物质文明的碰撞和挑战。这就是为什么湖湘与岭南学人相比较，岭南学人显得浪漫激进，湖湘人显得保守顽固的缘故。所以在研究时务学堂之争的政治象征意义时，特别是在分析“维新”与“守旧”两军对垒的斗争格局时，也应从地域文化冲突的角度予以解释。

注 释

[1][2][3][4][5][6][10][11][12] 见《杨度日记》(1897年)，未刊稿，时务学堂条。

[7][8][9] 《饮冰室诗话》第八七节，人民文学出版社1959年版。

[13] 墨子刻著:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，颜世安等译，江苏人民出版社1990年版，页17。

[14] 柯文著:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，页7。

[15] 《皮鹿门学长南学会第一次讲义》，载《湘报》第二号。

[16] 傅铿:《浪漫理想与事功精神——英法知识阶层的差异》，载《读书》1992年第一期。

[17][18][19][23] 《附录梁卓如启超原函》丁酉十月初五日，《湘报》第一百一十二号。

[20] 谭嗣同:《治事篇第十:湘粤》，见《壮飞楼治事十篇》。

[21] 《湖南时务学堂遗编》卷首。

[22] 《晦翁学案》上，《宋元学案》卷四十九。

[24] 《湖南时务学堂学约》“养气”条，载《湖南时务学堂遗编》卷首。

[25] 熊希龄:《上陈中丞书》，《湘报》第一百一十二号。

[26] 《湖南时务学堂学约》“乐群”条，见《遗编》卷首。

[27] 王先谦:《群论》，载《葵园四种·虚受堂文集》，岳麓书社1986年版。

[28] 《皮鹿门学长南学会第二次讲义》,《湘报》第六号。

[29] 《湖南时务学堂学约》"经世"条,见《湖南时务学堂遗编》卷首。

[30] 梁启超:《学要十五则》,《桂学答问》附。

[31] 王文清:《岳麓书院学规》,参见《岳麓书院史略》,岳麓书社 1986 年版,页 155。

[32] 参阅冈田武彦:《儒教与神秘主义》,载《中国人民大学学报》1991 年第六期。

[33] 《万木草堂口说·辩惑·据德》,中华书局 1988 年版。

[34] 《长兴学纪》"习礼"条,中华书局 1988 年版。

[35] 《南轩文集补》,《宋元学案》卷五十;《南轩学案》。

[36] 朱熹:《童蒙须知》,载徐梓等编:《童蒙须知》,山西教育出版社 1991 年版,页 20。

[37] 王文清:《岳麓书院学规》,载《中国近代教育史资料汇编——鸦片战争时期的教育》,上海教育出版社 1990 年版。

[38] 参见弗·鲍尔生著:《德国教育史》,马元德译,人民教育出版社 1986 年版,页 104。

[39] 余英时先生认为,传统儒家有一个与法家正相对峙的主智主义传统。但如果细加分疏,儒学自"心学"泛滥以来,其中透露出的反智论(anti-intellectualism)倾向亦很明显,尽管达不到道家"绝圣弃智"的程度(参见余英时:《反智论与中国政治传统》,载《历史与思想》,台北联经出版公司,页 1—46)。其实,中国儒家的"反智论"倾向应是从岭南陈白沙开始才日趋强烈的,陈第说过:"书不必读,自新会始也;物不必博,自余姚始也。"(《谬言》)是极有见地的评论。

[40] 《白沙之学》,《广东新语》卷十,《学语》。

[41] 《事师》,《广东新语》卷十,《学语》。

[42] 丁文江、赵丰田:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社 1983 年版,页 26。

[43] 弗·鲍尔生:《德国教育史》,页 107。

[44] 唐才质:《湖南时务学堂略志》,《文史资料》第二辑,1961 年 12 月,

页 91。

[45] 陈来:《有无之境》,人民出版社 1991 年版,页 311。

[46][50] 参阅弗·鲍尔生:《德国教育史》,页 108。

[47] 参阅苗力田:《德性就是力量》,载《道德形而上学原理》,上海人民出版社 1986 年版,页 24—25。

[48] 《宋元学案》,《晦翁学案》(上)。

[49] 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社 1986 年版,页 81。

[51] 朱熹在本质上承认人性本质为善,但又常常认为历史被横决恣肆的人欲潮流所主宰。"盖缘这个天理有个安顿处,才安顿得不恰好,便有人欲出来,"(《晦翁学案》上)必须"遇事每每著精神照管,不可随物流去,须要紧紧守著。"方能不为私欲所胜。故这里的比较并非是朱熹与康德在哲学基础上的一致性,而是指在哲学倾向方面的一致性。

[52] 康德:《万物的终结》,《历史理性批判论集》,商务印书馆 1991 年版,页 83。

[53] 《曾文正公家书·致澄弟温弟沅弟季弟》,(道光二十二年)。

[54][55][63][66][78] 《湖南时务学堂遗编》卷首。

[56][59][60][61] 熊希龄:《上陈中丞书》,《湘报》,第一百一十二号。

[57] 《南学会问答》,《湘报》,第一百〇五号。

[58] 《湘绅公呈》,《翼教丛编》卷五。

[62] 《湘报》第 112 号,《附录叶焕彬德辉原函》丁酉十二月初一日。

[64] 《宾凤阳上王益吾院长书》,《翼教丛编》卷五。

[65] 《湖南时务学堂遗编》卷三,"批语"。

[67][68][75] 《湖南时务学堂遗编》卷三,韩文举"批语"。

[69][70][71][76][77] 《湖南时务学堂遗编》卷三。

[72][73] 杨度:《金铁主义说》,载《杨度集》,湖南人民出版社 1986 年版,页 218、224。

[74] 郑宝坤:《公法律例相为表里说》,《湘报》,第一百一十三号。

[79] 《长兴学记驳议》,《翼教丛编》卷三。

[80] 《王益吾祭酒复毕永年书》,《翼教丛编》卷六。

[81] 王先谦并不反对吸收西方的工艺技术;他在《复万伯任书》中曾言:"西国强,源于富,富源于商,商源于工,工源于学,故西学无论巨细,止当以工艺统之"。(《葵园四种·虚受堂文集》)

[82] 参阅《戊戌变法》第四册,神州国光社 1953 年版,页 130。

[83] 张冀云:《论湖南风气尚未进于文明》,《湘报》第 57 号。

[84] 《杨度日记》(1897 年)未刊稿本。

[85] 梁启超:《论湖南应办之事》。李华兴等编:《梁启超选集》,上海人民出版社 1984 年版,页 74。

[86] 王先谦:《与王实丞书》,载《葵园四种·虚受堂书札》。

[87][88] 《曾文正公全集·嘉言钞·治州》,光绪传忠书局刊本。

[89] 康有为:《万木草堂口说》,中华书局 1988 年版,页 277。

[90] 康有为:《长兴学记》,中华书局 1988 年版,页 7。

[91] 梁启超:《王阳明的知行合一之教》,《饮冰室专集》第九册,台湾中华书局版。

[92][93] 叶德辉:《长兴学记驳议》,《翼教丛编》卷四。

[94] 《学约十章》,《湖南时务学堂遗编》卷首。

[95] 王先谦:《答黄姓田舍人书》;《葵园四种·虚受堂文集》。

[96] 《长兴学记》,中华书局 1988 年版。

[97] 《传习录》上,《王文成公全书》卷一。

[98] 《明儒学案·白沙学案》上。

[99][100][102][104][105][107] 《长兴学记驳议》,《翼教丛编》卷四。

[101] 《长兴学记》,"据于德"条。

[103] 正先撰:《黄公度》,见《逸经》第十期。

[106] 《长兴学记》,"讲学"条。

[108] 见墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》第三章,"新儒家的困境意识"。

参考书目举要

中文部分（按书名笔划为序）

一、史　料

《十驾斋养新录》，钱大昕著，上海书店1983年影印本。

《广雅书院文稿》，佚名编，北京图书馆藏稿本。

《广志绎》，王士性著，中华书局1981年版。

《广州近百年教育史料》，曹思彬编，广东人民出版社1983年版。

《广东新语》，屈大均著，中华书局1985年版。

《上海县志》，应宝时纂修，同治十一年刊本。

《上海县续志》，吴馨等修，1919年刊本。

《上海龙门书院记略》，沈恩孚撰，《人文月刊》第八卷9—10期合刊，1937年12月。

《上虞县志》，唐煦春纂修，光绪年间刊本。

《大同书》，康有为著，古籍出版社1956年版。

《中国近代学制史料》第一辑，上册，朱有瓛主编，华东师大出版社1983年版。

《中国近代学制史料》第二辑，上册，朱有瓛主编，华东师大出版社1987年版。

《中华全国风俗志》（上、下），胡朴安编，河北人民出版社1986年版。

《中国近代教育史资料》，舒新城编，人民教育出版社1981年版。

《中国近代教育史资料汇编——鸦片战争时期的教育》，璩鑫圭主编，上海教育出版社1990年版。

《中国近代史资料丛刊·太平天国》(二)，中国史学会主编，神州国光社 1952 年版。

《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(四)，中国史学会主编，神州国光社 1953 年版。

《中国近代史资料丛刊·洋务运动》(八)，中国史学会主编，上海人民出版社 1961 年版。

《中国现代化的区域研究》，张朋园著，台北学生书局 1982 年版。

《五四前后东西文化问题论战文选》，陈崧编，中国社会科学出版社 1989 年版。

《王壮武公遗集》，王鑫著，光绪十八年湘乡王氏家刻本。

《王志》，陈兆奎编，光绪丁未年刻本。

《无锡金匮县志》，秦湘业总纂，光绪七年刊本。

《无邪堂答问》，朱一新撰，光绪二十一年广雅书局刊本。

《方豪六十自定稿》，方豪著，台湾学生书局印行。

《孔子改制考》康有为著，中华书局 1958 年版。

《世载堂杂忆》，刘禺生著，中华书局 1960 年版。

《日知录集释》，顾炎武著，黄汝成集释，上海古籍出版社 1984 年版。

《长兴学记·桂学答问·万木草堂口说》(合订本)，康有为著，中华书局 1988 年版。

《文史通义》，章学诚著，上海书店 1988 年影印本。

《左文襄公全集》，杨书霖等编，光绪十六年刊本。

《左文襄公年谱》，罗正钧撰，光绪丁酉年刊本。

《左宗棠全集·诗文·家书》，岳麓书社 1987 年版。

《民国南汇县续志》，严伟等修，1930 年刊本。

《民国嘉定县志》，范钟湘等修，1931 年铅印本。

《宁乡县志》，吕履恒等撰，康熙四十一年刊本。

《宁乡县志》，周震麟等修，宁乡县志局 1941 年排印本。

《东莞县志》，叶觉迈修，1919 年铅印本。

《圣谕广训直解》，清圣祖御撰，清道光三十年刻本。

《东塾集》，陈澧著，光绪十八年菊坡精舍刻本。

《卢抱经年谱》，《国学图书馆第一年刊》，1928 年 11 月。

《龙门书院课程》，《上海通志馆期刊》第一卷，第二期，1934 年 9 月。

《礼记集说》，陈澔注，上海古籍出版社 1987 年版。

《江阴县志》，卢恩诚等修，光绪四年刊本。

《江阴县续志》，缪荃孙纂，民国庚申年刻本。

《江苏书院志初稿》，柳诒徵编，《江苏省立国学图书馆年刊》第二卷，第四期，1932 年。

《安徽书院志》(二)，吴景贤撰，《江苏省立国学图书馆年刊》第二卷，第五期，1932 年。

《安徽书院沿革考》，吴景贤撰，《学风》第二卷第八期。

《守默斋诗文遗集》，何应祺著，光绪丙午孟冬月重刻本。

《刘申叔先生遗书》，刘师培著，宁武南氏校印本，1931 年。

《孙诒让年谱》，朱芳圃等编，商务印书馆 1935 年 3 月版。

《师复堂未刊日记》，皮锡瑞著，《湖南历史资料》1959 年第一期。

《伦敦与巴黎日记》，郭嵩焘著，岳麓书社 1984 年版。

《光绪南汇县志》，张文虎总纂，光绪五年刊本。

《光绪嘉应州志》饶集蓉等辑，光绪戊戌年刊本。

《同治上海县志》，俞樾主纂，同治十一年刊本。

《陈东塾先生年谱》，汪宗衍撰，文海影印本。

《陈献章集》，陈献章著，中华书局 1987 年版。

《张南轩先生文集》，张伯行重订，丛书集成初编本。

《张载集》，张载著，中华书局 1978 年版。

《宋诗钞初集》，吴自牧编，吴氏鉴古堂藏版，康熙年刻本。

《宋元学案》，黄宗羲著，中华书局 1986 年版。

《佐治药言》，汪辉祖著，清同治五年刻本。

《求阙斋弟子记》，王定安编，光绪二年刊本。

《沅湘通艺录》，汪标编校，丛书集成初编本。

《邵阳乡土志》，上官廉等修，光绪三十三年刊本。

《邵二云先生年谱》，黄云眉著，金陵大学中国文化研究所丛刊（甲种）之一。

《李善兰年谱》，李俨编，《清华学报》1928年5卷1期。

《诂经精舍志初稿》，张鋆著，《文澜学报》第二卷第一期，1936年。

《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，下册，王忍之等编，三联书店1960年版。

《饮冰室专集》，梁启超著，台湾中华书局1973年版。

《近代书院学校制度变迁考》，谢国桢著，文海影印本。

《坛经》，郭朋校释，中华书局1983年版。

《杨度集》刘晴波编，湖南人民出版社1986年版。

《杨度日记》（未刊稿本），1897—1900年。

《绍兴府志》，窦光鼐修，乾隆五十七年刻本。

《绍兴府学堂癸卯甲辰年课艺》，徐锡麟编，光绪甲辰年府学堂发行。

《绍兴县志资料》，绍兴县修志委员会编，1937年铅印本。

《宝山县续志》，钱淦修，1922年刊本。

《宝山县新志备稿》，王钟琦等编，1931年排印本。

《宝山县再续志》，王钟琦等修，1937年排印本。

《学海堂志》，林伯桐修纂，陈澧续纂，道光戊戌刻，同治丙寅续刻本。

《学海堂考》，容肇祖撰，《岭南学报》三卷四期，1935年。

《罗山文集》，罗泽南著，咸丰九年——同治二年刊于长沙。

《实政录》，吕坤著，同治十一年浙江书局重刊本。

《物理小识》，方以智著，光绪十年宁静堂重刊本。

《岭南实事记》，徐琪纂，清光绪间刻本。

《抱经堂文集》，卢文弨著，丛书集成初编本。

《金学士国史循吏传稿一》朱绵辑，戊辰二月思贻堂刻本。

《杭州府志》，朱嘉僞修，1923年铅印本。

《明儒学案》，黄宗羲著，中华书局1985年版。

《南浔镇志》，汪日桢修，咸丰九年刊本。

《南菁讲舍文集》，黄以周著，光绪十五年己丑刊本。

《南海县志》，郑桨等修。宣统二年刊本。

《皇朝经世文三编》，陈忠倚辑，光绪壬寅夏上海书局刊本。

《皇朝经世文新编续集》，杨凤藻编，文海影印本。

《养一斋集》，李兆洛著，道光二十九年刊本。

《养晦堂集》，刘蓉著，文海影印本。

《养知书屋文集》，郭嵩焘著，文海影印本。

《胡文忠公政书》，但湘良编，光绪己亥刻本。

《胡宏集》，胡宏著，中华书局 1987 年版。

《姚江学辨》，罗泽南著，咸丰九年长沙刊本。

《浏阳县志》，王汝惺等主修，同治十二年刊本。

《显志堂稿》，冯桂芬著，光绪二年校邠庐刊本。

《饮定大清会典事例》，光绪己亥夏御制本。

《娄县续志》，汪坤厚等修，光绪五年刊本。

《亭林文集》，顾炎武著，光绪十四年校刊，席氏扫叶山房藏版。

《诰授中宪大夫四品卿衔学部候补参议翰林院编修显考艺风府君行述》，夏孙桐撰，北京图书馆藏单行本。

《宣编东莞县志》，陈伯陶纂，宣统辛亥年重修本。

《春秋繁露》，董仲舒著，清凌曙注，中华书局 1975 年版。

《訄书》，章太炎著，载《章太炎全集》(三)，上海人民出版社 1984 年版。

《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》，李楚材编著，教育科学出版社 1987 年版。

《格致镜原》第一册，陈元龙著，越缦堂藏康熙年间刻本。

《格致探原》，韦廉臣著，光绪六年刊本。

《格致课存》，盛杏孙等评选，光绪二十年刊本。

《格致古微》，王仁俊著，光绪二十二年刊本。

《格致精华录》，江标撰、王仁俊述，光绪二十二年石印本。

《格致小引》，英国罗亨利、宝山瞿昂来同译，江苏制造局刊本。

《格致新报》第一册，光绪二十四年二月廿一日出版，第十五册，光

绪二十四年六月十一日出版。

《海宁州乡约所征信录》，钱汉章等撰，光绪年间刻本。

《益阳县志》，姚念杨修，同治十二年刻本。

《徐文定公（光启）集》，王重民编，文海影印本。

《病榻梦痕录》，汪辉祖著，文海影印本。

《浙江畴人别记》（一）（二）（三）（四），孙延钊撰，《浙江通志馆馆刊》第一卷，1946年版。

《厚儒》，熊十力著，上海龙门书局1956年排印本。

《唐才常集》，唐才常著，中华书局1980年版。

《郭嵩焘奏稿》，杨坚校补，岳麓书社1983年版。

《诸子集成》，国学整理社，河北人民出版社1992年影印本。

《清代畴人传》，周骏富辑录，台湾明文书局1985年版。

《清朝经世文续编》葛士濬著，文海影印本。

《清代碑传全集》（包括《碑传集》《续碑传集》《碑传集补》《碑传集三编》），上海古籍出版社1987年版。

《清代前期教育论著选》（上册），李国钧主编，人民教育出版社1990年版。

《章氏遗书》，章学诚著，浙江图书馆校印本。

《章太炎年谱长编》，汤志钧编，中华书局1979年版。

《船山遗书》，王夫之著，清同治四年湘乡曾氏刻本。

《续纂扬州府志》，英杰修，同治十三年刊本。

《惜抱轩全集》，姚鼐著，同治丙寅春省心阁重刊本。

《绿绮草堂文集》，罗汝怀著，光绪九年家刊本。

《桴亭先生遗书》，陆世仪著，光绪二十五年刊本。

《鹿州初集》，蓝鼎元著，文海影印本。

《梨洲遗著汇刊》，宣统二年上海时中书局印行。

《啸亭杂录》，昭梿著，中华书局1980年版。

《梁启超年谱长编》，丁文江、赵丰田编，上海人民出版社1983年版。

《梁启超选集》，李华兴等编，上海人民出版社1984年版。

《康子内外篇》(外六种)，康有为著，中华书局 1988 年版。
《湖南文徵》，罗汝怀编，同治十年刊本。
《湖南通志》，曾国荃、李元度纂，光绪十一年重修本。
《湖南时务学堂遗编》，中国社科院近代史研究所藏影印本。
《湖南文献汇编》第一辑，湖南省文献委员会编，1949 年 9 月版。
《湖南时务学堂略志》，唐才质撰，《文史资料》第二辑，纪念辛亥革命五十周年专辑（二），1961 年 12 月。
《湘英文挹》，朱逌然辑，光绪五年湖南书院刊本。
《湘阴县图志》，光绪六年湘阴县志局雕本。
《湘潭县志》，陈嘉榆等修，光绪十五年夏五月刊本。
《湘报》，光绪二十三年长沙萃文堂刊本。
《湘绮楼文集》，王闿运著，光绪三十四年湘灵文社校印本。
《湘绮楼日记》，王闿运著，商务印务书馆 1929 年版。
《粤秀书院志》，梁廷枏纂修，道光年间藩使刊行本。
《粤东名儒言行录》，邓淳撰，清道光十一年（辛卯）刻本，养拙山房藏版。
《粤中见闻》，范端昂著，广东高等教育出版社 1988 年版。
《番禺县志》，李福泰修，同治十年刊本。
《湛甘泉先生文集》，湛若水著，清康熙年间刻本。
《曾文正公全集》，王定安编，光绪二年传忠书局刊本。
《舒艺室杂著甲编》(上)，张文虎著，清同治光绪年间刊本。
《善化县志》，光绪十五年刊本。
《揭阳县续志》，王崧修，1938 年重印本。
《棉阳学準》，蓝鼎元撰，文海影印本。
《紫阳书院沿革考》，吴景贤著，《学风》第四卷第七期。
《蒙学须知》，徐梓等编，山西教育出版社 1991 年版。
《揅经室一集》，阮元著，道光三年刊本。
《锡金游庠同人自述汇刊》，民国辛未年二月刊本。
《葵园四种》，王先谦著，岳麓书社 1986 年版。

《潜研堂文集》，钱大昕著，丛书集成初编本。

《潮州志汇编》，饶宗颐编，香港龙门书店 1965 年印行。

《雕菰集》，焦循著，丛书集成初编本。

《魏源集》，魏源著，中华书局 1983 年版。

《魏源师友记》，李柏荣编，岳麓书社 1983 年版。

《翼教丛编》，苏舆等编，文海影印本。

《醴陵县志》，光绪十五年刊本。

二、论　著

《人论》，卡西尔著，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版。

《十七世纪英国的科学、技术与社会》，R.K. 默顿著，范岱年译，四川人民出版社 1986 年版。

《二十世纪中国知识分子的自觉问题——一个外国人的看法》，墨子刻撰，《当代》第七十四期，台湾，1992 年 6 月。

《广东书院制度沿革》，刘伯骥著，商务印书馆 1939 年版。

《乡土中国》，费孝通著，三联书店 1985 年版。

《士与中国文化》，余英时著，上海人民出版社 1987 年版。

《士·事·师论——社会分化与中国古代知识群体的形成》，阎步克撰，《北京大学学报》（哲社版）1990 年第二期。

《大门口的陌生人——1839—1861 年间华南的社会动乱》，魏斐德著，王小荷译，中国社会科学出版社 1988 年版。

《中国哲学史》（上、下册），冯友兰著，中华书局 1961 年 4 月新一版。

《中国近代思想史论》，王尔敏著，香港华世出版社 1977 年版。

《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局 1979 年版。

《中国书院制度史话——宋元明清书院的演变及其内容》，章柳泉著，教育科学出版社 1981 年版。

《中国现代化的历程：知识分子与中国现代化》，金耀基等著，台湾时报文化出版公司 1981 年版。

《中国目录学史》，许世瑛著，台湾中国文化大学出版部印行，1983 年。

《中国文化地理》，陈正祥著，三联书店 1983 年版。

《中国近三百年学术史》（下册），钱穆著，中华书局 1985 年影印版。

《中国传统思想的现代诠释》，余英时著，台湾联经出版事业公司 1987 年版。

《中国文化史导论》，钱穆著，上海书店 1987 年影印本。

《中国文化史》（下卷），柳诒徵著，中国大百科全书出版社 1988 年 6 月重印本。

《中国文化的展望》，殷海光著，中国和平出版社 1988 年版。

《中国与基督教》，秦家懿、孔汉思著，三联书店 1990 年版。

《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，孔飞力著，谢亮生等译，中国社会科学出版社 1990 年版。

《中国人口发展史》葛剑雄著，福建人民出版社 1991 年版。

《中国绅士——关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》，张仲礼著，上海社会科学院出版社 1991 年版。

《中国哲学思想史上的“圣”的起源》，窪田忍著，载《学人》第一辑，江苏文艺出版社 1991 年版。

《中国区域发展的差异：南与北》，孙隆基撰，载《二十一世纪》双月刊，1992 年 4 月号。

《中国历代人物之地理的分布》，朱君毅撰，厦门大学油印本。

《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，林毓生著，穆善培译，贵州人民出版社 1988 年版。

《太平天国典制通考》（下册）简又文著，简氏猛进书屋 1959 年版。

《太史公论六家要旨述义》，张舜徽撰，载《周秦道论发微》，中华书局 1982 年版。

《从传统到现代》，金耀基著，台湾时报文化出版企业有限公司 1979 年版。

《从鸦片战争到五四运动》（下册），胡绳著，人民出版社 1981 年版。

《区域控制与历史发展——论秦汉时期的政治中心、文化重心及其相互关系》，卢云撰，载《福建论坛》1987 年第 4 期。

《历史理性批判文集》，康德著，何兆武译，商务印书馆 1991 年版。
《历史的起源与目标》，卡尔·雅斯贝尔斯著，魏楚雄等译，华夏出版社 1989 年版。
《心学与美学》，赵士林著，中国社会科学出版社 1992 年版。
《东汉时期的文化区域与文化重心》，卢云撰，载《中国文化研究集刊》第四期，复旦大学出版社 1987 年版。
《东方专制主义——对于极权力量的比较研究》，魏特夫著，中国社会科学出版社 1989 年版。
《戊戌变法史》，汤志钧著，人民出版社 1984 年版。
《圣经与西方神学》，佟成春撰，载《圣经新语》，中国卓越出版公司 1989 年版。
《北宋文化史述论》，陈植锷著，中国社会科学出版社 1986 年版。
《西方哲学史》(上卷)，罗素著，何兆武等译，商务印书馆 1963 年版。(下卷)，马元德译，商务印书馆 1976 年版。
《西学东渐与明清之际教育思潮》，白莉民著，教育科学出版社 1989 年版。
《考古学专题六讲》，张光直著，文物出版社 1986 年版。
《再现过去：社会史的理论视野》，蔡少卿主编，浙江人民出版社 1988 年版。
《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，柯文著，林同奇译，中华书局 1989 年版。
《论传统》，E·希尔斯著，傅铿等译，上海人民出版社 1991 年版。
《有无之境——王阳明的哲学精神》，陈来著，人民出版社 1991 年版。
《后现代主义与文化理论——弗·杰姆逊教授讲演录》，唐小兵译，陕西师大出版社 1987 年版。
《近代苏州的人才》，潘光旦撰，《社会科学》第一卷第一期，国立清华大学，1936 年 10 月。
《近代湖南人中之蛮族血统》，《史学年报》第二卷第五期，1939 年。
《近百年湖南学风·湘学略》，钱基博、李肖聃著，岳麓书社 1985 年

版。
《近代二十家评传》，王森然著，书目文献出版社 1987 年版。
《近代进步教育家张焕伦》，熊月之撰，载唐振常主编，
《上海史研究》二编，学林出版社 1988 年版。
《两广总督叶名琛》，黄宇和著，中华书局 1984 年版。
《宋明理学研究》，张立文著，中国人民大学出版社 1985 年版。
《走向世界——近代中国知识分子考察西方的历史》，钟叔河著，中华书局 1985 年版。
《佛教与中国文化》，张曼涛主编，上海书店 1987 年影印本。
《扬州常州学派及其江南文化圈》，大谷敏夫撰，《中国文化研究集刊》第四期，复旦大学出版社 1987 年版。
《启蒙哲学》，卡西勒著，顾伟铭译，山东人民出版社 1988 年版。
《状元的命运》，吴建华撰，载《南京大学学报》1989 年《社会史专辑》。
《纬书政治神话研究》，冷德熙撰，北京大学博士论文，1991 年。
《岳麓书院山长考》，杨布生著，华东师范大学出版社 1986 年版。
《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》第一辑，湖南人民出版社 1986 年版。
《现代化与文化的变迁》，姚蜀平著，陕西科技出版社 1988 年版。
《现代化：抗拒与变迁》，艾森斯塔得著，张旅平等译，中国人民大学出版社 1988 年版。
《经学历史》，皮锡瑞著，中华书局 1959 年版。
《周予同经学史论著选集》，朱维铮编，上海人民出版社 1983 年版。
《明清长江三角洲的市镇网络》，樊树志撰，载《复旦学报》1987 年第二期。
《知识分子文丛之一》，梁丛诫主编，辽宁人民出版社 1989 年版。
《知识的考掘》，米歇·傅柯著，王德威译，台湾麦田出版有限公司 1993 年版。
《宗周社会与礼乐文明》，杨向奎著，人民出版社 1992 年版。

《南北文化观》，陈序经著，《岭南学报》第三卷第三期，1935 年 5 月。
《柳文指要》，章士钊著，中华书局 1971 年版。
《狱中札记》，安东尼奥·葛兰西著，葆煦译，人民出版社 1983 年版。
《剑桥中国晚清史》（上、下卷），费正清主编，中国社会科学出版社 1985 年版。
《荀易庸记要》，李泽厚撰，载《中国古代思想史论》，人民出版社 1985 年版。
《政道与治道》，牟宗三著，台湾学生书局 1988 年版。
《说儒》，胡适撰，载姜义华主编：《胡适学术文集》（下册），中华书局 1991 年版。
《神圣的帷幕：宗教社会学理论》，贝格尔著，高师宁译，上海人民出版社 1991 年版。
《科学与社会秩序》，巴伯著，顾昕译，三联书店 1991 年版。
《科举史话》，王道成著，中华书局 1992 年重印本。
《帝国的政治体系》，艾森斯塔得著，阎步克译，贵州人民出版社 1992 年版。
《原儒》，章太炎撰，载汤志钧编《章太炎政治选集》（上册），中华书局 1977 年版。
《原儒新论》，傅剑平撰，载《暨南大学学报》1990 年第二期。
《唐代岭南发展的核心性》，曾华满著，香港中文大学，1973 年。
《郭沫若全集·历史编》第 1 卷，人民出版社 1982 年版。
《秦政、汉政与文吏、儒生》，阎步克撰，《历史研究》1986 年第三期。
《格尔茨的"深度描绘"与文化观》，林同奇撰，《中国社会科学》1989 年第二期。
《资本主义文化矛盾》，丹尼尔·贝尔著，赵一凡等译，三联书店 1989 年版。
《浙东学派溯源》，何炳松著，中华书局 1989 年版。
《商代的巫与巫术》，陈梦家撰，载《燕京学报》第二十期。
《商代的巫与巫术》，张光直撰，载《中国青铜时代》二集，三联书店

1990 年版。

《清代的幕府》，郑天挺撰，载《中国社会科学》1980 年第六期。

《清代科举制度研究》，王德昭著，中华书局 1984 年版。

《清代举人研究》，王跃生撰，载《南京大学学报》1989 年，《社会史专辑》。

《检论》，章太炎著，载《章太炎全集》（三），上海人民出版社 1984 年版。

《理性化及其限制——韦伯思想引论》，苏国勋著，上海人民出版社 1988 年版。

《康德哲学在近现代中国的影响》，陈少明撰，载《文化：中国与世界》第三辑，三联书店 1988 年版。

《龚自珍的经学思想》，滨久雄撰，载《浙江学刊》1989 年第一期。

《湖南人由来考》，谭其骧撰，《方志月刊》第六卷第九期，1933 年 9 月。

《湖湘学派源流》，朱汉民等著，湖南教育出版社 1991 年版。

《粤东初民考》，谭其骧撰，载《禹贡半月刊》第七卷第一、二、三合期，1937 年 4 月。

《湘军兵志》，罗尔纲著，中华书局 1984 年版。

《曾国藩及其幕府人物》，李鼎芳著，岳麓书社 1985 年版。

《道德形而上学原理》，康德著，苗力田译，上海人民出版社 1986 年版。

《“道统”抉微》，唐宇元撰，载《哲学研究》1991 年第三期。

《意大利文艺复兴时期的八个哲学家》，保罗·奥斯卡·克利斯特勒著，姚鹏等译，上海译文出版社 1987 年版。

《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，墨子刻著，颜世安等译，江苏人民出版社 1990 年版。

《德国教育史》，弗·鲍尔生著，马元德译，人民教育出版社 1986 年版。

《儒家出于司徒之官说》，刘师培撰，《国粹学报》第三十三期。

《儒家文化的困境》，萧功秦著，四川人民出版社 1986 年版。

《儒教与神秘主义》，冈田武彦撰，《中国人民大学学报》1991 年第六期。

《魏源传》，李汉武著，湖南大学出版社 1988 年版。

《谶纬论略》，钟肇鹏著，辽宁教育出版社 1991 年版。

西文部分

Alexander Woodside,"State, Scholars and Orthodoxy: The Ching Academies 1736—1839", in: Kwang—Ching Lin Edited: *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, 1990.

Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology*, Harvard University Press, 1984.

Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang—chou School of New Text confucian ism in Late Imperial China*, University of California Press, 1990.

Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, st. Martin's Press, New York, 1989.

C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of california, 1961.

Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures*, New York, 1973.

David C. Reynolds, "Redrawing China's Intellec tual Map: Images of Science in Nineteenth—Century China," in: *Late Imperial China*, June, 1991.

HAO CHANG, *Liang Ch'i—ch'ao and Intellectual Transition in china 1890—1907*, Harvard Univrsity Press, 1971.

James H. Cole, *Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth—Century China*, University of Arizona Press, 1986.

John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution 1800—1985*, New

York, 1986.

Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i—ch'ao and The Mind of Modern China*, University of California, Berkeley, 1967.

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London 1936.

Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism—T'ung—Chih Restoration 1862—1874*, New York, 1967.

Ping—ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368—1911*, Columbia University Press, 1962.

Raymond W. Chu and William G. Saywell, *Career Patterns in the Ch'ing Dynasty: the Office of Governor—general*, University of Michigan Press, 1984.

Victor H. Mair:" Language and Ideology in the written Popularizations of the Sacred Edict", in: David Johnson: *Popular Culture in Late Imperial China*, University of Culifornia Press, Berkley, 1985.

后 记

记得还是在1986年，为了准备硕士论文的素材，我着手翻阅了一些曾祖杨度的家藏未刊日记。在披阅过程中，我渐渐感觉到自己的研究工作正面临着一个极其关键的转折时期，以致于不得不作出非此即彼式的选择。就一般程序而言，在完成硕士论文后，我完全可以选取一条捷径即依凭得天独厚的资料占有条件，通过厘清条析杨度的思想脉络，用较快的速度进一步铺衍成书。但是，如此的速成法几乎使自己难以避免“情境移入”式的感情圈套，更易跌入所谓“乡贤情结”的陷阱。目前历史学界日益盛行一股尊崇乡贤之风，以致颇有研究谁就须“爱”上谁的架势。开一次讨论会，亦多以纪念“乡贤”为名，由家乡人牵线出钱，于是与会者必是抬轿子者多，不避乡忌据实探究者少，更别说有相当一部分与某历史人物沾亲带故者，更是不惜动用重金，讳饰祖先，历史由此成了纵容“乡贤情结”随意释放的翻案饰品。因此，我也很担心过多地角色移入，会使我一不留神卷入自设的情感漩涡，其结果只会是“爱”之愈深，失之愈甚，最终疏离了学术研究者所应持有的价值中立立场。

除了“避讳”的原因外，我考虑较多的仍是方法论的变革问题，以往的近代思想史研究，尤喜以个体思想家为审视对象，

一般的思想史也常从林则徐一直叙述到鲁迅，构成一系列个体思想家相互传承的线索。这样固然可以探幽入微地洞悉个体思想家的思想与经历结构，但却不易明悉这一系列中每个思想家相互之间的背景关联。这不仅涉及“群体”与“个体”的界分问题，而且牵扯到思想家生成发育的纵深环境，这就要求研究者应拥有超越个别思想家经历结构的广阔视界。

有鉴于此，在硕士论文完成以后，我并未继续沿着“杨度个案”这条线索走下去，这倒并非说此个案的研究并不重要，而是我力图把曾祖的经历置于一种更为广阔的场域——区域背景研究中加以把握。对区域文化与知识分子群体方式的关注首先源于一些感性认识，当我挑灯夜读曾祖日记稿本时，内中所展示近代士人之百变情态，社会风俗之递演嬗变，自然是足补以往史料之缺，然而最为吸引我的却是，《日记》中娓娓道出的无论是一些尘间琐事（如逐日点读儒籍），还是一些堪足反复玩味的文人争锋（如时务学堂之争），似乎并不具备原有以个体为中心的思想史框架可以提炼解释出的普遍意义，而很可能只是某一区域士人心理与行为方式的独特映照而已。换句话说，《日记》所着意展示的是一个湖湘文人的魅力世界，这个人文世界有可能是极有个性的，也可能颇异趣于别的区域，其构造的氛围也许正是杨度形成其独特思维与行为模式的原创环境。其他区域的文人若想进入这个小世界，就必须身体力行地接受此氛围之内一整套富有渊源的话语模式，否则冲突将不可避免。此思路提示我们，作为个体的思想家和知识分子是否可以被置于一种区域背景的相互关联与冲突中来考察其特征的异同呢？在近代中国的巨变格局下，区域间文化因子（包括知识群体）的互动冲撞是否有可能是构成变革或反变革心态与行为的动力因

素之一？

自从此类问题开始萦绕上我的脑际以后，经过长时间的酝酿构思，在我准备博士论文期间，以区域性的儒学分流为纵深背景研究近代知识阶层嬗变的框架雏形终于形成了，博士论文通过答辩后，我又用了大约三年的时间进行增删修订，直到现在杀青付梓，前后已整整经历了七八个寒暑，个中甘苦，实难以言表。

通过本书的撰写，我尝试着在三个方面有别于过去文化史思想史的研究方法。概而言之，首先，本书试图突破以“事件史”和“政治史”为主体运思脉络的时间叙事框架，采用区域文化背景的界分方法概括描述近代知识群体流动与各个重大变革运动之间的互动呼应格局。

其次，本书中涉及了三个区域知识分子与不同学术话语的传承和渊源关系，但更多地不是集中于学派内部的构造与组合分化线索，即所谓“是什么”的问题，而是着眼于以学派传承网络为基础和行为依据的知识话语如何在近代调动乃至兑现其传统的区域文化资源，即所谓“怎么样”的问题。故而在某种意义上说，这项研究已不完全处于一个纯粹思想史的运思语境之内。

第三，本书集中探讨的是近代知识群体的活动如何以组织化、结构化的形式表现出来，并形成支配近代时局变动的关键因素，以期突破以往“思想史”与“社会史”研究互不沟通、互有界限的传统语式。通过透视区际间知识分子凭借某种社会实体或组织传导其富有区域特征的群体构成范式，把“思想史”的命题部分地转换成了一个近似“社会史”的命题，同时仍关注于某种思想对某个区域组织的渗透干预作用，这样“思想史”与

"社会史"在本书中就发展成了一种"你中有我""我中有你"的交叉互融格局。

本书问题的设定还基于这样一种现象，近代历史上随着变幻叠起的变革浪潮的出现，总是呼唤出一批时代的弄潮者。这一批批弄潮者往往与特定的地理文化区域相联系，他们的活动常常诱发出种种值得思索的问题，例如：为什么近代史上会出现"绍兴师爷湖南将"的局面？为什么富有理想主义色彩的思想家频频崛起于岭南？为什么唯科学论的始作俑者多为江浙籍学人？预设问题当然总是要相对容易一些，而问题的解决则需要从多元的角度切入探索。本书的初步结论是，近代知识分子作为个体与某些政治事件或文化运动相呼应的组合方式只是一种历史现象的简化表征。如康梁通过戊戌维新聚合知识精英，曾左以封疆大吏身份招徕洋务人才。这种被简化的历史表征下面尚有一个以地区性思想网络和传统话语做为文化性的启动力量而存在着，不探究这些因素的作用，我们将无法了解某一知识群体在政治变革运动中为什么倾向于采取这种态度而不是那种态度，或采取这种行动方式而不是那种行动方式。

与之相关，近代政治变革或文化革新的取向大致应受呈多元状态的区域知识分子思想与行为传承轨范的影响，而不是整齐划一地如林毓生在《中国意识的危机》中所言全部受到中国传统有机一元论或唯智论的制约，各个地区互动方式的差异又可能引起知识群体之间由于达致社会变革目标与途径的不同而形成区际冲突，这种冲突往往以诸如改良与革命，激进与保守等政治冲突或概念冲突的形式表现出来。本书原拟在研究各个地区基层组织如何体现贯彻知识阶层的话语规则时，多选择几个个案进行分析，但囿于篇幅和驾驭能力，只能以书院为核心

展开研究。其中包涵的某些论点有可能在以后的研究中逐步充实和深化。

说心里话，以我的学识和能力，要想驾驭如此庞大的框架实在是有些勉为其难，其中的论证阐释也难免有挂一漏万之嫌，有些问题的解释尚需假以时日才能达于圆融与完善，比如如何解释充满幻想与激进情怀的岭南人，在近现代的开放环境下却表现出了惊人的“实用主义”取向，从而在商海弄潮中所向披靡。这种既富于“幻想”又注重“实际”的性格角色“冲突结构”，在岭南人身上居然能达于相通互融之境，其原因为何就颇费思量。总之，我希望这项研究能为以后的学人增添一个新的观察近代文化史的视角，哪怕是一个很可能被推翻的视角，以期为后人的探索铺路，如有读者尚能从本书的“片面”中咀嚼出一点“深刻”，则吾愿足矣。

本书的得以完成，受益于许多师长与友人的启迪与帮助。在本书尚处于博士论文写作阶段时，从选题的择取，到思路的成型，始终得到我的导师戴逸先生的悉心指教，副导师王俊义教授也为论文的写作尽心点拨，我的硕士论文导师王汝丰教授也曾提出了详细的修改意见。丁守和、张立文、瞿林东等答辩委员会的先生们及审阅过论文的许多师长均对本书的探索给予了热情的鼓励，使我难以忘怀。我还要特别感谢我的朋友许纪霖和孔令琴先生，他们二位在本书写作过程中经常与我书信往返，大至本书的构架小至微观的技术细节不厌其烦地提出过许多很好的修改建议。本书的框架布局从粗糙零乱到目前总算趋于合理，包涵了他们的大量心血。邓正来、景军、冷德熙诸位朋友或阅读过本书的部分手稿，或在某些思路方面与我进行过讨论，他们均以不同的方式向我伸出过友情之手，特别是邓正来先生，

记得有一次我们在冬天凛冽的寒风中相遇于途，竟不知不觉为本书的内容及框架争辩讨论了一个小时之久，浑然忘却了寒冷的侵袭，此情此景至今想起仍令人感慨。陈来先生曾认真通读了全部书稿，并与作者进行了十分详细的讨论，指出了书稿中数处需要改进的地方。正来兄也为联系本书的出版奔波操心，付出了很大精力，如果没有朋友们的鼎力相助，本书的出版不啻是一个无法实现的梦想。此外，美国纽约州立大学布法罗分校的 Roger Des Forges 教授和约翰·霍普金斯大学的 William T. Rowe 教授在西文资料方面提供了诸多方便，最后，我还要感谢妻子周蓓，她的美妙琴声曾伴随我的探索历程，给我带来丰富的灵感。

杨念群

一九九四年五月十二日于北大蔚秀园

[General Information]
[illegible]=[illegible]
[illegible]=
[illegible]=567
SS[illegible]=0
[illegible]=

